

دورة

«ابن زيدون»

أبحاث الندوتين والمناقشات

الجزء الثاني

كتّاب الأبحاث

د. راشد المبارك
د. ديفيد سولار كوبياس
د. خوان بيدرو مونفرير سالا
د. علي أومليل
د. ستيفان فلد
د. عبدالوهاب الأفندي
د. دانيال نيومان
د. نبيل مطر

الدورة التاسعة - قرطبة - أكتوبر - 2004



دورة

«ابن زيدون»

ندوة الحضارة العربية الإسلامية والغرب
من الخلاف إلى الشراكة

الأبحاث والمناقشات

القسم الأول: الجزء الثاني

الكتّاب

د. راشد المبارك | د. ستيفان فلد

د. ديفيد سولار كوبياس | د. عبدالوهاب الأفندي

د. خوان بيدرو مونفرير سالا | د. دانيال نيومان

د. علي أومليل | د. نبيل مطر

الكويت

2006

أشرف على طباعة هذا الكتاب وراجعه الباحثان

بمؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري

أ. محمود البجالي

أ. عدنان بلبل جابر

الصف والإخراج والتنفيذ

محمد العلي

أحمد متولي **أحمد جاسم**

بثينة الدوماني

قسم الكمبيوتر في الأمانة العامة للمؤسسة

فهرسة مكتبة الكويت الوطنية أثناء النشر

٨١٠،٩٣١٢ دورة ابن زيدون: الأبحاث والوقائع/ محمد الرميحي... (وآخ). -

ط١. - الكويت: مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، ٢٠٠٦

ج١ (١٩٠٤ص).

«الجزء الأول: ندوة الحضارة العربية الإسلامية والغرب: من الخلاف إلى الشراكة.

١ - الأدب العربي - الأندلس. ٢ - الشعر العربي - الأندلس.

٣ - الحضارة الإسلامية - الأندلس ٤ - الحضارة العربية - الأندلس.

أ - الرميحي، محمد (م مشارك) ب - مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين

للإبداع الشعري. الكويت (ناشر)

ردمك: ISBN : 99906 -72 - 26 - 1

رقم الإيداع : Depository Number: 2006 / 00049



مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري

هاتف: 2430514 فاكس: 2455039 (00965)

E-mail : kw@albabtainprize.org

الكويت

2006

الجلسة الرابعة

في بداية الجلسة تحدث الأستاذ عبدالعزيز السريع قائلاً: ويأتي صباح جديد ويوم جديد، وتستمر الندوة بأنفاسكم.. ثم دعا نائب عمدة قرطبة والمسؤول عن الثقافة فيها السيد لويس ردريجو غارثيا، حيث تحدث عن قرطبة التي ستكون عاصمة الثقافة الأوروبية للعام ٢٠١٦.. (الكلمة باللغة الإسبانية).

وبعد ذلك دعا رئيس الجلسة لهذه الندوة وهو الدكتور علي عقلة عرسان الأمين العام لاتحاد الأدباء والكتاب العرب إلى المنصة، كما دعا المحاضرين إلى الصعود إلى المنصة أيضًا.

رئيس الجلسة الدكتور علي عقلة عرسان

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته .. أحييكم وأتوجه بالشكر لمؤسسة البابطين على إتاحتها هذه الفرصة لنا لنلتقي هنا في قرطبة التي تعني لنا الكثير إنسانيًا وحضاريًا وثقافيًا. وتعتبر موقعًا ممتازًا للحوار، لتعميق التفاهم ولجعل الثقافة جسور تواصل بين الشعوب، تبقى الحركة عليها في الاتجاهين حتى عندما تختلف السياسات ويختلف السياسيون، ربما كانت آفة التطرف من أشد الآفات إضرارًا، ليس بالثقافة وحدها وإنما بتحكمها بأي موقع وتأثيرها على أي رؤية، فالتطرف يشل البصر والبصيرة، أو يجعلهما في حالة انحراف غير محمودة، وأريد أن أؤكد أهمية أن نضع حدًا لسيطرة التطرف في أي موقع وفي أي فكرٍ وفي أية رؤية، وإذا لم نستطع إلغاءه فعلى الأقل أن نحد من تأثيره لأنه في النتيجة لا يقدم شيئًا إيجابيًا ويفعل فعله في تولد السلبيات.

المثقفون يستطيعون القيام بدور كبير ومؤثر في هذا المجال، وتأثيرهم على السياسة قائم وإن كان المردود المباشر لا يتضح بشكل واضح ولكنه تأثير موجود، فهم إن لم يصنعوا سياسي المستقبل على المدى البعيد، فإنهم يؤثرون في الرأي العام وفي

التوجهات الاجتماعية التي لا يستطيع أي سياسي أن يضعها وراء ظهره بشكل دائم إذا أراد أن يكون وأن يعيش وأن يبني وأن يكون جزءًا من حياة البشر الإيجابية.

والتطرف في الثقافة أو في الفكر، ينقلب إلى أداة على أيدي عناصر قد تهدد حياة الناس والعمران، ومن ثم المناخ الثقافي الصحي السليم، والمناخ الاجتماعي الصحي السليم في أي مجتمع أو بين الأمم، ولذلك عندما تخصص هذه الندوة جلسة خاصة حول موضوع الثقافة والتطرف، أو التطرف والثقافة، فإنها عمليًا تلامس جانبًا هامًا من موضوع يتصل بتعميق التفاهم بين الشعوب، الاختلاف بناء عندما لا يقوم على تعصب مقيت، والتعددية بناءة لأنها تقدم قوس قزح، يبهرنا بجماله عندما يكون الاختلاف والتعدد في مجالات إيجابية تدفع إلى الخلق والإبداع. ولكن عندما تأتي رؤيا التعصب فإن قوس قزح يزول ويبقى تناقض قتَّال قد لا يؤدي إلى سلامة رؤيا وسلامة رأي.

أيها الكرام.. يتحدث في جلستنا اليوم الدكتور راشد عبدالعزيز المبارك والدكتور ديفيد سولار والمتحدث الأول هو الدكتور راشد المبارك فليتفضل.

****

الثقافة ... والتطرف

أ. د. راشد المبارك

بحث مقدم لندوة الحضارة العربية الإسلامية والغرب: من الخلاف إلى الشراكة، المنعقد في مدينة قرطبة في الفترة ٤ – ٨ أكتوبر ٢٠٠٤ .

كلمة حول المنهج:

عمد الباحث في إعداد بحثه هذا أن يلتزم بمنهج يتمثل في الاعتبارات التالية:

الأول: أن لا يستشهد في ما يكتبه عن التطرف في الغرب – ومنه الولايات المتحدة – إلا بما كتبه الغربيون أنفسهم وأكثرهم من الولايات المتحدة الأمريكية. وذلك حرصاً على الموضوعية والوثوق من صحة الوقائع والأحداث.

الثاني: أن لا يجيء بشيء في البحث عن التسامح لدى المسلمين إلا ما هو من مصدري التشريع الإسلامي (القرآن والسنة) أو من شواهد موثقة من تاريخ المسلمين، وقد جاء أكثرها شهادة للمسلمين من غيرهم مراعاة للاعتبار السابق.

الثالث: مع رغبة الباحث في خلو البحث من غير الحرف العربي إلا أنه اضطر لذلك في الحالات التي يكون فيها اسم العلم أو المنظمة أو الموضوع غير معروف أو متداول لدى قراء العربية وذلك لإمكان الرجوع إليه في مصدره. وجاءت أسماء الأعلام أو المنظمات أو المواضع المعروفة المتداولة مكتوبة بالحروف العربية.

• اختار الباحث عنواناً آخر لبحثه هو «التطرف... والثقافة».

الجزء الأول - التطرف

توطئة:

التطرف أكثر الأحداث التي تشغل العالم في وقتنا الحاضر، حديثاً عنه ومقاومة له وتتبعاً لآثاره وبحثاً عن دوافعه، ولعل تاريخ البشر لم يعرف حشداً لجهود وإعدادًا لوسائل ودعوة إلى ملاحقة كما حشد من جهد وأعد من وسائل ودعا إلى ملاحقة لمحاربة التطرف الذي أثمر إرهاباً أو رد فعل لإرهاب، لقد بذلت أموال وأهدرت دماء بسبب الإرهاب – الذي من أقوى أسبابه التطرف – أو في مقاومته ومع أن التطرف ظاهرة شاذة في الشعوب والمجتمعات وبين أتباع المذاهب والأديان، وأن المتطرفين في كل شعب أو مجتمع ومن أتباع كل مذهب ودين قليلو العدد صغيرو النسبة إذا ما قورنوا بالغالبية العظمى من عدد أفراد الشعوب والمجتمعات إلا أن أثرهم وخطرهم لا يجوز أن ينظر إليه من خلال ذلك لأن حجم الأثر والخطر يتجاوز حجم الظاهرة من حيث عدد أفرادها، لذلك فإن ما يبذل من جهد لدراسة هذه الظاهرة ومعرفة جذور نشأتها وعوامل بقائها ونمائها وأسباب انتشارها والمعالجة المؤدية إلى انحسارها من أنبل وأفضل ما يقدم لحماية الحياة والإنسان.

التطرف:

التطرف أكثر الكلمات شيوعاً وتداولاً في وقتنا الحاضر بحيث ترى فئة من الناس في أي تعريف له أو تحديد جهداً يسقط من اعتباره وضوح مدلوله لدى المتلقي فيكون ذلك الجهد مما يدخل في القاعدة القائلة إن: «توضيح الواضح خفاء» على أن الحقيقة هي أنه مع شيوع هذه الكلمة وكثرة تداولها في وسائل النشر فلا تزال هناك حاجة لتعريف ما نعنيه بهذه الكلمة في هذا البحث لسببين:

الأول: أنه لا يوجد تعريف كاف لكلمة التطرف في المعاجم العربية، إذ لم يرد لها ذكر في القاموس المحيط أو الصحاح، وما جاء في لسان العرب لم يزد عن القول «رجل طرف ومتطرف ومستطرف لا يثبت على أمر» وفي المعجم الوسيط «تطرف في كذا تجاوز حد الاعتدال ولم يتوسط» وذكر ALBERT BRETON وآخرون أن القواميس الفرنسية و الألمانية والإيطالية تعرف التطرف بأنه الإفراط على حين تعرفه القواميس الإنكليزية بأنه عنف الوسائل المتبناة [1] .

الثاني: أن التعريف حاجة يوجبها أن يكون هناك مرجع محدد الدلالة لموضوع هذا البحث.

تعريف التطرف:

التطرف هو الشطط في فهم مذهب أو معتقد أو فلسفة أو فكر والغلو في التعصب لذلك الفهم واتخاذه حاكماً للسلوك.

منشأ التطرف:

عدم ورود تعريف للتطرف في المعاجم أو قصور هذا التعريف يماثله أو يقاربه ندرة التآليف في هذا المجال مما يضطر الباحث إلى أن تسقط مفردات هذا الموضوع في مظان كثيرة من تاريخ وثقافة أية أمة يكون التطرف فيها موضوع البحث.

كلمة التطرف في وقتنا الحاضر تحمل كثيراً من الظلال والإيحاءات التي لم يكن لها وجود في تاريخ الكلمة اللغوي – وهو شحيح – وتطلق هذه الكلمة في وقتنا الحاضر للدلالة على عدة حالات من التطرف، منها السياسي والديني والمذهبي والعرقي وغير ذلك من دوافع التطرف وهو في منشئه استعداد ذاتي بمعنى أنه خصلة تنشأ مع الذات وليست شيئاً يسقط عليها من الخارج، فهو بذرة مستجنة في الذات مصاحبة لتكوينها، والعوامل الخارجية مهما كانت ضاجة ومحتشدة لا تخلق بذرة التطرف إذا لم تكن موجودة وإذا لم يكن من طبيعة متلقي هذه العوامل الاستعداد للتطرف، على أن العوامل الخارجية مثل التربية والتعليم والبيئة الدينية والاجتماعية ذات أثر كبير على ذلك الاستعداد من ناحية

تحفيزه وتحويله من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل أو إضعافه وتواريه، فهي عوامل تأثير في الدرجة لا في الوجود، ولا يحتاج الباحث إلى كثير من التأمل والبحث لاستجلاء هذه الحقيقة، فالمجموعة من الناس أو الإخوة الذين يولدون لمورث واحد تحيط بهم نفس النشأة والتربية والتعليم والمخالطة والظروف الأخرى لا يكونون - بالضرورة - متحدين في ميولهم وسلوكهم وتوجهاتهم.

صفات المتطرف:

من صفات المتطرف الظاهرة سرعة الانفعال والتوتر وفورة العاطفة، وهو غالباً سريع التصديق لما يسمع والاقتناع والاتباع لما يوجه إليه وعلى الأخص إذا سمع القول أو جاء التوجيه ممن يطمئن إلى صدقه أو يعجب بمسلكه، وبقدر قربه من التصديق والوثوق يكون بعده عن محاكمة الأفكار والمواقف وتفحص المذاهب والمعتقدات، وليس من طبيعة المتطرف التحليل والتعليل والموازنة، وهو في انحيازه إلى فكر أو مذهب أو معتقد يفرط في موالاته لما ينحاز إليه إفراطاً يمنعه من وضعه موضع التحليل أو المسألة إذ إنه يعتقد اعتقاداً جازماً أنه الصواب الذي لا خطأ فيه والحق الذي لا باطل معه، ولا يرى في جانب المخالف له حقاً يجب أن يسعى إليه أو صواباً ينتفع به، وإذا كان التطرف ذا منشأ ديني أو مذهبي أضفى على ذلك المنشأ هالة من القداسة تجعله يرى كل نقد له عملاً من أعمال الشيطان أو من إملاءات الهوى، وإذا حدث أن أُلجِئ إلى محاكمة ذهنية فإنه غالباً ما يروض عقله ليكون شاهد زور لما ينحاز إليه، ولا يجد معاناة في ذلك لأن الإلف الطويل لما هو عليه يجعل عقله مستجيباً لما يدعوه إليه، وعلى ذلك لا تكون لديه كوابح ترده عما ينوي الإقدام عليه، على أن ذلك لا يعني أن المتطرف - بالضرورة - شرير بطبعه، فهو يتوجه في كثير من حالاته بدوافع يعتقد قدسيتها أو نبلها، وظهور التطرف أو انتشاره لا يتوقف على عامل واحد بسبب مفرد - كما مر - فهو قد يظهر أو ينتشر أو ينتقل من حالة إلى أخرى بسبب ديني أو عرقي أو سياسي أو اجتماعي أو غير ذلك من المسببات، إذ إنه مخلوق لا يتغذى بطعام واحد بل يستمد بقاءه ونماءه من كثير من الأطعمة وقد يستمد غذاءه من السنابل الميتة ويستنجد بالغابر من الأفكار أو المعتقدات.

التطرف خبز عالمي:

لا ينفرد بالتطرف شعب دون سواه ولا طائفة من البشر دون غيرها ولا أتباع دين بعينه أو معتنقي مذهب سياسي أو اجتماعي واحد، ولم تعرف دفاتر التاريخ ثقافة واحدة خلت من أفراد زرعوا فيها ما يوقظ الصراع أو يشعله بسبب تطرفهم، وجد التطرف في كل الشعوب ومورس من قبل أفراد وجماعات من أتباع كل الديانات والمذاهب على اختلاف أطيافها.

ظهر في مجموعات وأفراد ومورس على مجموعات وأفراد، ولم تكن الحروب والصراعات التي عرفها البشر لتقع أو تقع بنفس الحدة والاتساع لو لم يكن في مكان القيادة من المتنازعين أفراد تختزن طباعهم موروثاً متوحشاً من الماضي البعيد، فالبوذية التي عرفت منذ ٢٥٠٠ عام أو نحوها بدعوتها إلى التسامح لم تمنع أتباعها من توظيف معتقدها في حشد الجيوش في القديم والحديث لاستبقاء مصالحها ومحاربة جيرانها[٢]، ولم يتورع اليابانيون عن توظيف نفس المعتقد لدفع مجتمعهم إلى الحروب التي خاضوها في أوائل القرن المنصرم، ومن المرجح أن لا تشتعل الحروب الصليبية أو لا تكون كما كانت عليه من العنف والاتساع لولا تطرف (بطرس الناسك) وتطرف بعض سلاطين السلاجقة من المسلمين[٣] وليس من المظنون أن تشتعل الحربان العالميتان الأولى والثانية بما أدت إليه من كوارث كونية لولا التطرف الشديد الذي تنطوي عليه الأفكار النازية والفاشية، وليس الخوارج في تاريخ المسلمين ولا أتباع بعض الجماعات الإسلامية المعاصرة إلا بعض التعبير والترجمة لذلك التطرف المدمر، (والفريسيون) الذين يعرفون في العبرية باسم (فيروشيم) وتعني الذين انعزلوا عن سواهم لأنهم يرون أنفسهم صفوة الله المختارة هم الآباء الروحيون للصهيونية المعاصرة بما اقترفته وتقترفه من مظالم[٤] ولعل ذلك ما دعا الحاخام Geremy Milgrom مؤسس رابطة المتدينين من أجل السلام إلى القول: «من أعظم أحزان حياتي الروحية أن الفرد يمكن أن يجد بسهولة قضية مستمدة من المصادر اليهودية تؤيد العنف...». [٥]

ومع أن التطرف والتعصب والغلو ذات مدلولات واحدة أو متقاربة عند كثير من الناس، فإن الأقرب إلى الحقيقة هو ان التعصب والغلو فرعان لشجرة التطرف، إذ من المتعذر أن يوجد متطرف غير غال او متعصب لما يعتنق من معتقد ديني أو سياسي أو اجتماعي أو عرقي أي أن يكون ذا اعتدال، كما لا يوجد ذو غلو أو تعصب لا يتطرف في رأيه أو موقفه ويمكن أن يجمع هذه الصفات الثلاث تعبير (عدم الاعتدال) ويشملها جامع واحد هو أن أياً منها ثمرة من ثمار معتقد (Dogma)، فالمعتقد لدى فئة من الناس يدخل صاحبه في سبات قل أن يفيق منه، إنه عامل اول آثاره أن يكف العقل عن عمله فلا يعمل بل إنه يجعل العقل خادماً لما تمليه مشاعر ذلك الفرد وانفعالاته وعاطفته، إنه يجهد في حشد كل الحسنات لذلك الراي أو المذهب أو المعتقد إن وجدت له حسنات أو قد يختلقها أو يتخيلها، فهو يجعل العقل في كثير من الحالات (شاهد زور).

اقوى صفات بعض المعتقدات المذهبية وأخطرها أنه يجعل صاحبه يقدم على اكثر الأشياء خطراً وترويعاً في بسالة، وقد يقترف اكثر الأفعال ضرراً وهو على بساط وثير من راحة الضمير، ولم يزدحم التاريخ في مساره الطويل بشواهد دالة على ظاهرة معينة كما ازدحم بالشواهد الدالة على مثل هذا السلوك في الماضي والحاضر فلا تزال هذه الظاهرة هي الوقود الذي يشعل وجدان وانفعالات بعض الأفراد والجماعات، فأفكار جماعة إعادة البناء (Reconstruction) كانت النبع الذي استمد منه Mike Bray دافعه لإحراق عيادة الإجهاض في مدينة دلوير[٦] و Baruch Goldsteln الذي وجد في قتل عشرات المسلمين بينما كانوا يؤدون صلاتهم في المسجد الإبراهيمي عام ١٩٩٤ شيئاً من النشوة الروحية، نشأ في بروكلين وكان طبيباً تلقى تعليمه في كلية البرت انشتاين[٧] والقس Bonho Effer ترك منصبه وعمله في نيويورك وعاد إلى ألمانيا ليشترك في محاولة لم تنجح لاغتيال هتلر [٨] والذي قام باغتيال انديرا غاندي – أحد القائمين على حمايتها – من أتباع طائفة السيخ، وYagal Amer الذي اغتال إسحق رابين من جماعة تعمل على إعادة بناء الهيكل في القدس ومن أتباع الحاخام Meir Kahn مؤسس الجناح اليميني لحزب Kaho [٩] و Tom Hartley رئيس حزب سياسي كاثوليكي، وغريمه البروتستانتي Ian Paisley وهو من اتخذ العامل المذهبي وقوداً للصراع بين الفريقين المتصارعين في أيرلندا الشمالية عضو في البرلمان

البريطاني وممثل لبلاده في البرلمان الأوربي(١٠)، والذين قاموا بإطلاق الغاز القاتل في قطار الأنفاق بمدينة طوكيو شباب لم تمنعهم ثقافتهم العلمية الجامعية عما اقدموا عليه لأنهم واقعون تحت تأثير العقيدة الهندوسية البونية(١١)، وخالد الاسلامبولي الذي قام باغتيال الرئيس أنور السادات كان من ضباط الجيش المصري. وإذا اختلفت أديان وثقافات وأعراق من اقترفوا هذه الأحداث فقد تباينت أعراق وديانات وثقافات من وقعت هذه الأحداث عليهم، إن قائمة طويلة من البشر فقدوا حياتهم أو أمنهم بسبب التطرف أو الهوى من كل الأعراق والثقافات، وليس سقراط وابن المقفع، والجعد بن درهم، والحلاج، ولسان الدين بن الخطيب وموسى بن ميمون، وباندت سبينوزا، وموسى مندلسون، وجاليلي، وجان جاك روسو، وجون لوك، وبرونو، وجان دارك، والمهاتما غاندي، إلا أمثلة قليلة لضحايا الأهواء السياسية أو التطرف الأعمى إذا كان في التطرف بصير.

التطرف في الولايات المتحدة

لم نخص الولايات المتحدة بهذا الحديث لأن شعبها أكثر الشعوب تطرفاً أو قبولاً للإغواء والإغراء، إلا أن إفرادها بهذه الوقفة جاء لأمرين:

الأول: أن الولايات المتحدة هي الأولى من بين الدول قوة اقتصادية وعسكرية وسياسية، ومن ثم فهي اقدرها أثراً في من حولها وما حولها، وهذا الأثر لا ينحصر داخل حدودها بل يمتد إلى خارج هذه الحدود، ويزداد هذا الأثر إذا وصل إلى موضع السيطرة والنفوذ فيها من يحمل بذرة التطرف أو يكون ذا ميل إليه.

الثاني: أن الإدارة الأمريكية الحاضرة تقوم بحملة واسعة على ما دعته إرهاباً ولم تسلم – وهي تقاوم إرهاب الأفراد والجماعات – أن تمارس إرهاب الدول والحكومات، وهذا الأمر ليس جديداً يكشف عنه هذا البحث ولكنه ظاهرة سالت بها الأقلام وفاضت بها مصادر الإعلام في داخل الولايات المتحدة نفسها.

مما هو جدير بالتأمل والملاحظة انه مع ما جاءت به الكشوف العلمية التي تمت على يد كل من كوبر نيقوس، وكبلر، ونيوتن، وجاليلو، وما أثاره فلاسفة ومفكرون نظريون من

أمثال فرانسيس بيكون، وديكارت، وسبينوزا، وفولتير، وما أحدثه ذلك من هزة عنيفة في أفكار الناس وما تصوروه وألفوه عن الكون والحياة، فقد عادت موجة من التطرف الديني وغمرت أوروبا – وبريطانيا بوجه أخص – في القرنين السابع والثامن عشر، ونشأت طوائف متشددة ضيقة الرؤية ترى كل واحدة منها أنها المرجع للتفسير والفهم الصحيح للكتاب المقدس(١٢)، وفي أوائل القرن الماضي بذلت جهود بين الأمريكان والأوربيين لتكوين رابطة حول ما عرف (بالحق الفطري) أو الأساسي (Radical Right) وبدأ نشاطها يقوى ويتسع منذ الستينيات، وقد تعددت المجموعات الأصولية المتشددة وأغلبها من الإنجيليين (Evangelical)، ويشير Stuartsim إلى التشابه القوي بين الأصولية الأمريكية المعاصرة والتطرف الديني الذي ظهر في بريطانيا في القرن السابع عشر، فكلا الفريقين شديد الميل إلى اليهود، حرفي في قراءته للنصوص الدينية، والاعتقاد بالعصمة المطلقة هي مصدر اقتناعهم بما يتبنونه من معتقد، وكتب الرؤية (Visionary Books) هي مصدر الإلهام لدى الطرفين بما فيها من نبوءات مثيرة ومخيفة عن هزيمة ما يدعونها قوى الشر بغضب من الرب، وعقيدة المانوية المؤمنة بإله للخير وآخر للشر تكاد تسيطر عليهم (١٣).

الولايات المتحدة في الوقت الحاضر كما تراه Malise Ruthven سوق موسعة للمقدس، توجد فيها الكنيسة أو تُكيف أو تُخترع لتناسب أي توجه (١٤)، وكما يقول Stuartsim نفسه فإن الأصولية المسيحية هي اللاعب الرئيس في سياسة الجناح اليميني الأمريكي، ونظرته المنحازة لإسرائيل هي المؤثر الأساسي في سياسة أمريكا الخارجية، والأصولية اليهودية هي العقبة العائقة عن السلام في الشرق الأوسط (١٥).

الشواهد على الدعوة إلى سيطرة التوجه الديني وسلطة الكنيسة صارت من الكثرة كما أشارت Ruthven بحيث صار يتعذر إحصاؤها، وقد يكون مما يلقي مزيداً من الضوء على هذا الجانب إيراد بعض ما جاء في ذلك ومنه قول Gary Bauer المستشار للرئيس Regan والرئيس السابق لمركز أبحاث العائلة: «نحن ملتزمون بحرب سياسية واجتماعية وثقافية، هناك حديث كثير عن التعددية في أمريكا ولكن المؤكد أن قيم فئة ما ستسود...» وتعلق Blaker على ذلك بقولها «...الحرب التي يتحدث عنها Bauer ليست حرباً على الأعداء السابقين من

الشيوعيين أو الحرب الحديثة على ابن لادن أو الإرهابيين الإسلاميين، إنه يدعو إلى حرب بين الأمـريكيــين من أجل الحق في إمـلاء الأخـلاق والسلوك الاجـتـمـاعي لأي فـرد في الولايات المتحدة»(١٦)، ومثـل ذلـك ما قاله Coach Mc Cartney رئيس منظمة (حافظو العهد) (Pomise Keepers) وهو: «جيشنا قائد للحرب وسلاحه الله في هذه الحرب، وما على رجال هذه الأمة أن يسمعوه هو كلمة الله... إننا ذاهبون إلى الحرب كما لو كانت هذه الليلة..»(١٧) ومثل ذلك ما قاله Wiliam Martin أستاذ الديانة بجامعة Rice وأحد أعضاء منظمة (إعادة البناء) عن اعتقاد وتصور المنظمة بقوله: «لدى المسيحيين تفويض بإعادة بناء المجتمعات البشرية، وهم مقتنعون أن الكتاب المقدس يقدم المخطط لشكل العالم الصحيح الذي يعاد بناؤه...» (١٨) ويعبر Gary North أحد منظري منظمة الحق المسيحي (Christian Right) عن الاتجاه السابق بقوله: «للمرة الأولى في ثلاثمائة عام يظهر عدد متنام من المسيحيين أنفسهم على أنهم جيش في الحركة (الحق المسيحي) وهو جيش يزداد نموه، ونحن نطلق – عن وعي – الطلقة الأولى..» (١٩) وينقل Edwin Kagin عن Randal Terry مؤسس منظمة (مقاومة الإجهاض) قوله: «أريدك أن تدع موجة من الكراهية وعدم التحمل تغمرك، نعم الكراهية شيء طيب، هدفنا المسيحية وعلينا واجب إنجيلي، إننا مدعوون من الله أن نستولي على البلاد وأن لا تكون هناك تعددية في الرأي...» (٢٠) وقد ارتفع أتباع الكنيسة التي ينتسب إليها Kagin من ٣٢٪ إلى ٣٧٪ خلال الأعوام الأربعة الأخيرة من عشر الثمانينات من القرن المنصرم (٢١). مما يستدعي الانتباه والقلق معاً تنامي هذا الاتجاه الأصولي في المجتمع الأمريكي، فقد بلغ عدد هذه التنظيمات تسعة وخمسين تنظيماً أو أكثر من ذلك، ممن أسماهم كل من Weinberg و Kaplan (نخبة جماعة الكراهية) ومنهم ذوو أصول يهودية ومن ذوي الأسماء البارزة في الكونغرس أو في مناصب رسمية عالية، وقد أورد المؤلفان مقتطفات مما أذاعته بعض هذه التنظيمات مثل KKK و الأمة الآرية (A.N) والحلفاء القوميون (N.A) وكنيسة الخالق العالمية، تحمل بعض أفكارهم الدالة على مدى التطرف الذي وصلوا إليه (٢٢).

هذه الظاهرة التي تبدو غريبة وغير منتظرة تفسر ما ذكره DE Toquevill من أن المجتمع الأمريكي من أكثر المجتمعات قبولاً لما يسمع أو يوجه إليه عكس ما يظن به من عقلانية...[٢٣] ويوجز Noam Chomsky هذا المعنى بقوله: «تقوم الولايات المتحدة منذ ثلاثين عاماً بنسف السلام (سلام الشرق الأوسط)، وإذا حدثتُ جمهوراً من الأكاديميين أو المتعلمين فلن يعرفوا عما أتحدث لأنهم لا يعرفون أن الولايات المتحدة هي التي تنسف السلام..»[٢٤].

هذه الصورة تلقي ضوءاً كاشفاً لفهم ما يحدث في الولايات المتحدة في الوقت الحاضر، لقد وضع مخططو الحرب ما عرف باسم (القرن الأمريكي الجديد) قبل حادث ١١ سبتمبر بأعوام، وهو يقضي بإسقاط نظام صدام وإقامة حكم في العراق موال لأمريكا وإسرائيل[٢٥]، ومن الممكن أن يكون حادث ١١ سبتمبر قد عجل في الشروع في التنفيذ بإدارة الرئيس جورج بوش، لقد بلغت هذه الرغبة المتأججة في تنفيذ هذا المشروع إلى تقديم قائمة ظهرت بالغة الدقة والتفصيل عن مفردات أسلحة الدمار الشامل[٢٦] التي يملكها العراق يهدد بها أمن الولايات المتحدة والبلاد المجاورة وبقية العالم، وبعد أعوام من البحث والتفتيش في كل الأماكن لم يستثن منها غرف نوم الحاكم بأمره في بغداد وبعد أكثر من عام من الاستيلاء على العراق وتجنيد الآلاف مزودين بكل وسائل الكشف لم يعثر إلا على شيء واحد هو (السراب). وإذا كان إسقاط نظام بالغ الوحشية والتدمير مثل نظام (صدام) أمر مطلوب ومرغوب إلا أن شن حرب على بلد مستقل سوغت بذرائع مكذوبة أو غير موثوق بصحتها بادرة غير مسبوقة في التاريخ الحديث.

الصلة بين التطرف والكراهية

الكراهية ترتبط بالتطرف ارتباطاً وثيقاً يصل أحياناً إلى الملازمة والاقتران، وقلَّ أن يخالط متطرفاً شعور محبة لمن يخالف ما يذهب إليه من مذهب أو اعتقاد. على أن العلاقة بينهما – التطرف والكراهية – ليست علاقة جدلية تسلك هذين الأمرين في دائرة مغلقة

يتعذر منها معرفة أي الأمرين يكون مقدمة أو نتيجة، ذلك أن الكراهية قد تطرأ على الذات أي تكون ضيفاً حالاً عليها من الخارج وليست – في أغلب حالاتها – صفة متأصلة في الذات، وعندما كتب (أرسطو) عن النفس في دوافعها وميولها لم يزد عن الإشارة العابرة إلى الكراهية جاعلاً إياها مفردة من مفردات العاطفة[٢٧]، وفي بداية علم النفس التجريبي الذي بدأه Weber في القرن الثامن عشر محاولاً أن يسلك في بحثه مسلك العلوم الفيزيائية لم يستطع أن يلقي على هذا الشأن ما يجليه من وضوح، وقد أسفرت الاختبارات التي قام بها lippitt على ثلاث مجموعات من الصغار على تأثير أسلوب التربية والمعاملة على سلوك كل مجموعة أن أكثرهم ميلاً إلى الكراهية والعنف تلك المجموعة التي تعرضت لتربية قسرية[٢٨]، فالكراهية إذًا نبتة يمكن أن تغرس في الذات وهي الوقود الذي يستغله الطامعون والمغامرون للوصول إلى غايتهم وقد نقل (جوبلز) وزير الدعاية في العهد النازي عن هتلر قوله «لقد أعطى الله كفاحنا شامل بركاته وأكثر هداياه روعة... إنها بغض أعدائنا أولئك الذين نكرههم من كل قلوبنا»[٢٩] فالكراهية هنا جاءت نتيجة للمعاداة، والتطرف من أسباب الكراهية والعوامل الجالبة لها، وهذا أمر مفهوم ومتوقع طالما أن المتطرف يخلع على عقيدته أو مذهبه أو موقفه كل صفات الحق والكمال ومن ثم يخلع هذه الصفات عمن يخالفه في موقفه أو معتقده.

الثقافة

كما لم يرد ذكر لكلمة التطرف في أكثر المعاجم فإنه لم يرد تعريف في هذه المعاجم لكلمة الثقافة بالمحتوى والإيحاءات التي تحملها في وقتنا الحاضر. فلم يزد القاموس المحيط عن القول: (ثَقُفَ) ك (كَرُمَ) صار حاذقاً فطناً خفيفاً وثقّفه سوّاه، وثاقفه فثقفه غالبه فغلبه» «وفي الصحاح ثقف الرجل صار حاذقاً خفيفاً» وفي اللسان شيء قريب من ذلك، وعرّف المعجم الوسيط الثقافة بأنها «العلوم والمعارف والفنون التي يطلب الحذق فيها» وعرف قاموس Webster الثقافة بأنها «نمط متكامل للمعرفة الإنسانية والاعتقاد والسلوك القائم على مقدرة الفرد على التعلم ونقل المعرفة إلى الأجيال التالية...» «وفي قاموس Oxford» الثقافة: «مرحلة أو حالة من التطور الفكري والحضاري شاملة العلوم والأدب...».

وفي الغرب لعل هذا المصطلح لم يعرف بمفهومه الحاضر أو ما هو قريب منه إلا بعد الثورة الصناعية، وقد حاول كثير من كتاب الغرب وضع تعريف لهذا المصطلح كما فعل (ريموند وليمز) في مجلة السياسة والأدب Politics & Letters، إلا أنه لم يفلح في وضع تعريف مانع جامع لها.

يمكن القول أن تثقيف النفس هو الرقي بها من طورها الأدنى في مكانة الإنسان إلى مكانها الأعلى من قيادة الإنسان، والحد الأدنى من الثقافة زاد من المعارف ونصيب من التجربة تعين على سداد الفهم وإصابة الحكم، وليس هناك تخوم لحدها الأعلى حيث تكون وقود الفكر وإضاءة له في إشراقه وإيراقه.

وفي واقع الناس تقوم تلك العلاقة الطردية الواضحة بين نصيب أي شعب من الثقافة ومكانه من سلم الرقي الإنساني قيادة وريادة، قبضاً على ناصية القوة واكتشافاً لأسرار الكون واستفادة من سننه.

وحيث إن الفكر سابق للحدوث، بل مقرر له ومفضٍ إليه، فإن إصابة أي حدث وسلامة أي موقف تحكمه علاقة لازمة بين حدوثه ومحدثه وسلامة وإصابة المحدث، وتأديته لغايته، ذو صلة بالحظ من الثقافة خف وزنه أو ثقل، ولا يجد الباحث عناءً في إدراك صحة هذا التحليل في واقع المجتمعات وما تدل عليه إحصاءات المنظمات الدولية ومنها منظمة التربية والعلوم والثقافة، وعلى ذلك يمكن أن نعرف الثقافة بما:

تعريف الثقافة:

الثقافة هي جماع المعارف والتجارب والخبرات وأثر البيئة ونمط الحياة على الفرد من حيث تفكيره وسلوكه وتعامله مع الظروف والأحداث.

****

الجزء الثاني

الصلة بين الثقافة والتطرف

هل هناك صلة بين الثقافة والتطرف...؟ سؤال يمكن أن يجاب عليه بـ(لا) و(نعم)، يمكن أن يجاب عليه بـ(لا) لأن الثقافة (أي ثقافة) لا تخلق التطرف إذا كان حامل هذه الثقافة لا يحمل بذرته، ذلك أن الثقافة الواحدة بل البيئة الواحدة التي تشمل النشأة والتعليم والمجتمع والموروث والمعاش وغير ذلك في مجتمع، لا تجعل أفراد هذا المجتمع متفقين في ميولهم وسلوكهم وفي ما يحبون ويكرهون، ومن ناحية أخرى يمكن أن يجاب على هذا السؤال بـ(نعم) لأن التطرف يمكن أن يقوى أو يضعف، يخمد أو يشتعل عند من يحمل بذرته، أي يمكن أن يتحول من وجود بالقوة الى وجود بالفعل بسبب الثقافة التي يولد فيها الفرد ويتغذى بها ويعايشها. وقد مرّ في الجزء الأول من هذا البحث من الشواهد في كل الثقافات وبين كل الأمم ما يدل على ذلك ويؤكده، لذلك جاء تاريخ العرب والمسلمين كغيرهم، يجد القارئ له أمثلة من التسامح والتعصب والتطرف والاعتدال بسبب من طبيعة البشر لا بسبب من إملاء ثقافتهم، وما تحويه الصفحات التالية ليس سوى نماذج قليلة مما اشتملت عليه أوراق التاريخ الإسلامي وهي تدل على أن التسامح هو الأغلب الأعم وأن التطرف والغلو نقط قليلة سوداء في صفحة لامعة البياض.

يكتب في هذا الموضوع زميلان آخران، ومن المؤكد أنهما سيتناولان أثر الثقافة غير العربية والإسلامية في صلتها بالتطرف لذلك سيكون هذا البحث محصوراً على بحث العلاقة بين الثقافة العربية – الإسلامية والتطرف.

المكون الأساسي للثقافة عند المسلمين – عرباً وغير عرب – هو القرآن الكريم بما فيه من توجيه طالَبَ الناس بالالتزام به، وأن يكون الحاكم لسلوك الفرد والجماعة، ومكانة القرآن الكريم في عقول المسلمين وتأثيره في وجدناهم مكانة العامل الفاعل في تكوين

شخصية المسلم، بحيث يقل أن يلاحظ مظهر من مظاهر حياة المسلمين مبتوتة الصلة بهذا التأثير، والمكوِّن الثاني لهذه الثقافة هو (السنة)، وهي ما صح من قول النبي أو عرف من عمله، يأتي بعد ذلك العامل الثالث في تكوين هذه الثقافة وهو ما يحيط بالفرد في نشأته وتعليمه ومخالطته في مجتمعه أو خارج مجتمعه، على أن ما ينبغي ملاحظته أن المصدرين الأولين (القرآن والسنة) بما لهما من تأثير في صياغة نظرة المسلم للكون والحياة وفي توجيه السلوك لا يعني بالضرورة أن نظرة وسلوك جميع المسلمين أو الغالبية منهم انعكاس تام لما جاء في هذين المصدرين من توجيه، واقع المسلمين وتاريخهم هو المرآة الدالة على ما بين النظرية والتطبيق أو التوجيه والممارسة من مفارقة أو مطابقة.

لن يكون هذا البحث إحصاءً أو استقصاءً لما جاء في هذين المصدرين (القرآن والسنة) ولكنه إشارات إلى المعالم البارزة في كل منهما تكفي للدلالة على ما إذا كان ما جاء فيهما باعثاً على التطرف أم صاداً عنه، وما أبانه من ذلك تاريخ المسلمين قرباً أو بعداً مما جاء من توجيه في هذين المصدرين.

أ- ما جاء في القرآن

أول ما يستوقف نظر القارئ للقرآن هي النظرة الكونية للإنسان من حيث إنسانيته فقط وذلك في قول الله مخاطباً الرسول «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين»[٣٠] فرسالة الإسلام رحمة وليست شقاء، وهذه الرحمة للبشر كافة وليست خاصة بفئة منهم، ومن هذه الرحمة التوجيه الصريح أن لا إكراه في الدين «لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي..»[٣١] ثم يتكرر هذا التوجيه بصيغة الاستفهام الإنكاري «ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين....»[٣٢] وقد جعل الله مما منّ به على المسلمين أن جعلهم أمة وسطاً «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا...»[٣٣] ومن الجدير بالذكر إشارة الآية إلى أن التوسط - أي الاعتدال - الذي لا تتأتى العدالة في غيابه هو المؤهل لهذه الشهادة، وعلى عكس الاعتدال إنكار الغلو - وهو ثمرة من ثمرات التطرف - في أكثر من موضع في القرآن «قل يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا...»[٣٤] وقال: «يا

أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق...»[٣٥] ففي هاتين الآيتين جعل الغلو مقترناً بالضلال والبعد عن قول الحق، وهو يرسم صورة واضحة المعالم في مسالك هذا الأفق الرحب للتعامل مع الناس كافة، وفي ذلك يقسّم المخالفين إلى أربعة مستويات، جعل لكل مستوى منها قانوناً للتعامل معه:

المستوى الأول: وهو مستوى يضم جميع البشر الموافق والمخالف تعددت أعراقهم وأديانهم وألوانهم وأنماط حياتهم وثقافاتهم، وجعل قانون الموقف منهم التعارف لا التخالف وأن مقياس الفضل فيهم هو البعد أو القرب من (التقوى) وهي في التعبير القرآني الخشية من الله تحجب صاحبها عن الشر وتلزمه بالصالح من العمل، وذلك هو المفهوم من قوله تعالى: «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم...»[٣٦]، وجاء الخطاب في هذه الآية للناس وأل التعريف جاءت هنا لاستغراق الجنس وتأكد هذا الاستغراق بإشارة الآية إلى الشعوب والقبائل وجعلت هذا الاختلاف من دواعي التعارف والتآلف لا من أسباب الفرقة والاختلاف.

المستوى الثاني: هو موضع فئة من الناس مخالفة في الدين ولكنها مسالمة للمسلمين غير ساعية لهم في أذى، وهذه جعل قانون التعامل معها قوله تعالى: «لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم...»[٣٧] فالقانون هنا معهم ليس الإقساط إليهم وهو العدل فقط بل تجاوز ذلك إلى الأفق السامي من خلق الإنسان وهو (البر) بما تحويه هذه الكلمة من إيحاءات وظلال وهو أعلى درجات الإحسان كما يستدل على ذلك من وصف يحيى بقوله «وبراً بوالديه ولم يكن جباراً عصياً...»[٣٨].

المستوى الثالث: وهو المكان الذي يضع القرآن فيه المخالف في الدين المجادل عن معتقده أي من يطلب لنفسه حق الإسماع كما يُطلب منه واجب الاستماع، وفي هذا الجانب جاء قانون: (ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن...)[٣٩] ومن الإحسان حسن الخطاب والاستماع وحسن الإسماع، ومما يستوقف الانتباه أن الآية لم تأت بلفظ وجادلوا

أهل الكتاب بالتي هي أحسن لتفهم وجوب المجادلة على أن يكون طابعها الإحسان، بل هي تنهى عن المجادلة إلا بالتي هي أحسن، وهذا المطلب الذي يوجه الله عباده إليه بلغ أفقاً لم يعرف أن قوانين البشر أو دفاترهم بلغت أفقاً في مثل سموه ولا أكرم في إعطاء الحق للآخر، وذلك هو قول الله على لسان نبيه: (وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين)[٤٠] فذلك لا يعني الشك في موضع الحق أين يقع من الطرفين المتخالفين – والرسول مؤيد بالوحي – وإنما يعني تقرير حق الآخر في التفكير والتعبير والمحاورة لأن ذلك هو المدخل إلى إقناعه لا اقتلاعه[٤١].

المستوى الرابع: وهو مكان المخالفين المحاربين، وقد جاء قانون التعامل مع المحاربين في عدة مواضع من القرآن (الآيات ٣٩ – ٤٠ من سورة الحج، والآيات ١٠٩ – ١٩٢ من سورة البقرة، والآيات ٨٨ – ٩٠ من سورة النساء، والآيات ٦٠ – ٦١ من سورة الأنفال...) وفي غير ذلك من المواضع، والقارئ لهذه الآيات يجد سلكاً واحداً ينظمها جميعها وهي أنها تتحدث عن قانون حرب لا قاعدة سلم وتبين التصرف في حالة المواجهة لا المصالحة، وذلك أمر مفهوم في ظروفه ودواعيه، فليس من طبيعة البشر أن يطلب من جندي في ساحة قتال أن يقابل بالمعانقة والمصافحة خصماً يلقاه بفوهة مدفع أو إطلاق صاروخ.

ب – ما جاء في السنة:

جاء في كتب الحديث قول النبي: (من آذى ذمياً فأنا خصمه يوم القيامة) وكان عمله إكمالاً لما جاء في القرآن وإنزالاً له إلى الواقع فالصحيفة التي أمر النبي بكتابتها ميثاقاً بين أهل المدينة كافة جعلت المسلمين وغيرهم من ذوي الديانات الأخرى يداً واحدة وصفاً واحداً على من يعتدي عليهم ولم يختل هذا العهد مع اليهود إلا بعد ما ظهر من نكثهم به، وجاءه وفد نصارى نجران فاستقبلهم في المسجد وصاروا يقيمون صلاتهم في جانب منه وكتب لهم كتاباً أعطاهم فيه جوار الله وذمة محمد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) على أنفسهم وملتهم وأموالهم وأراضيهم وبيعهم، وجاء (أبو بكر) فأوصى لهم بما أعطاهم الرسول وتبعه (عمر) في ذلك[٤٢] وجاء هذا التوجه واضحاً في ما عمله (عمر) عندما دخل القدس وما أعطاه لأهلها من أمن على أنفسهم وأموالهم وبيعهم وامتناعه عن الصلاة في كنيسة القيامة حتى لا يتخذ من صلاته ذريعة لتحويلها مسجداً.

شهادة التاريخ:

أثر هذا التوجيه الذي جاء في القرآن وسنة النبي هو الغالب في تاريخ المسلمين فقد توسع (معاوية بن أبي سفيان) في إلحاق المسيحيين بعمله واختار عبدالملك بن مروان الراهب Athnsius مؤدباً لأخيه عبدالعزيز وكان يوحنا الدمشقي من البارزين في بلاطه (٤٣).

وذكر Thomas Arnold عن كثير من المؤرخين أن الراهب Timo Thous يعقد مناظرات بين الأديان في مجلس الخليفتين الهادي والرشيد(٤٤).

وفي خلافة المعتضد العباسي كان محمد بن يوسف وهو مسيحي والياً على الأنبار، كما كان نصر بن هارون المسيحي الوزير الأول للسلطان عضد الدولة البويهي(٤٥)، وكان كثير من الأعلام في مجالات الطب والأدب والترجمة – من غير المسلمين – يحتلون مكانة بارزة بينهم، ومن الوثائق ذات الدلالة الواضحة على نوع العلاقة بين المسلمين والمسيحيين الرسالة التي ذكرت (زجرد هونكه) أن البطريرك (تيودسيوس) من رهبان بيت المقدس بعثها إلى الأسقف (أجتانيوس) في بيزنطة في القرن العاشر الميلادي يقول فيها: (إن العرب هنا هم رؤساؤنا الحكام وهم لا يحاربون النصرانية بل على عكس ذلك يحبونها ويوقرون رهباننا ويجلون قسيسينا)(٤٦).

ومما يدخل في ذلك ما كتبه الراهب Odo Of Deuil الذي صحب لويس السابع في الحروب الصليبية عن بعض أحداث هذه الحروب وهو قوله: (بينما كان الصليبيون يحاولون شق طريقهم إلى بيت المقدس منوا بهزيمة فادحة على أيدي الأتراك وبلغوا مدينة (أتاليا) الساحلية وفيها تمكن الذين استطاعوا أن يرضوا المطالب الفادحة التي يفرضها عليهم تجار الإغريق من الإبحار إلى إنطاكية وخلفوا وراءهم المرضى والجرحى تحت رحمة حلفائهم الإغريق على أن يمدوا الحجاج بعدد من الحرس وأن يعتنوا بالمرضى والجرحى، ولكن لم يكن الجيش يغادر المكان حتى أخبر الإغريق الأتراك بحال الحجاج وراقبوا في صمت ما أصابهم من المجاعة والمرض وسهام العدو، وحاولت جماعة منهم تبلغ ثلاثة أو أربعة آلاف الفرار، ولكن كان الأتراك بلغوا المعسكر وهجموا عليهم ليكملوا

انتصارهم، وكان حال من نجا من الموت يبلغ حد اليأس لولا أن منظر شقائهم لم يذب قلوب المسلمين فعالجوا المرضى وأغاثوا الفقير والجائع وبذلوا لهم العطاء في سخاء فكان البون شاسعاً بين المعاملة الرحيمة التي لقيها الحجاج من الكفار (المسلمين) وما عانوه من قسوة إخوانهم المسيحيين الإغريق...)(٤٧).

ومن أكثر الشواهد دلالة على العلاقة بين المسلمين وسواهم ما أوردته (زجرد هونكه) نفسها عن الصلة الوثيقة بين (فريدريك الأول) قيصر ألمانيا وبين (صلاح الدين)، والحروب الصليبية لم تضع أوزارها وهي علاقة بلغت من المكانة قدراً جعل صلاح الدين يبعث وفداً للقيصر (١١٧٣) يطلب منه يد ابنته لأحد أبنائه(٤٨)، ويذكر ابن جبير في رحلته أن قوافل التجارة كانت تتجه من الجنوب إلى الشمال والعكس أي بين بلاد المسلمين وبين البلاد الأوربية حاملة للبضائع وعائدة بها والجيوش تتقاتل، وكما كانت هذه العلاقات قائمة بين الشعوب عامة فقد كانت قائمة كذلك بين الأفراد منذ فجر الإسلام، فقد جاور النبي غير المسلمين في المدينة وقبل شيئاً مما يهدون إليه، وقصة المرأة اليهودية التي بعثت للنبي كتف شاة، ورهن درعه لدى يهودي من الأمور المعروفة في مصادر التاريخ، ولم يقطع (حسان بن ثابت) صلته بالملوك الغسانيين بالشام، بل لم تمنعه عودة (جَبَلَةَ بن الأيهم) إلى النصرانية في عهد عمر من تلك الصلة كما ورد ذلك في ديوانه، وقد بقيت طائفة من قبائل العرب ومنها قبيلة بني كلب على نصرانيتها إلى ما بعد الخلافة الراشدة، ولعل مصعب بن الزبير يشير إلى ذلك عندما قال:

أحب بني العوّام طرّاً لحبها
ومن اجلها احببتُ اخوالَها كلبا
فإنْ تُسلمي نُسلمْ وإن تتنصّري
يُعلِّقْ رجالٌ بين اعينهم صُلْبا

حوت كتب الأدب شواهد كثيرة عما نشأ من الألفة بين المسلمين وغيرهم من أتباع المعتقدات الأخرى ومنه ما روته عن (خلف بن المثنى) من قوله: «شهدنا عشرة في البصرة يجتمعون في مجلس لا يعرف مثلهم علماً ونباهة وهم: الخليل بن أحمد (سني) والحميري

الشاعر (شيعي) وصالح بن عبدالقدوس (شاك) وسفيان بن مجاشع (خارجي) وبشار بن برد (شعوبي ماجن) وابن رأس الجالوت (يهودي) وابن نظير المتكلم (نصراني) وعمر بن المؤيد (مجوسي) وابن سنان الحراني (صابئي) كانوا يجتمعون فيتناشدون الأشعار ويتناقلون الأخبار في مودة لا تعرف منهم الاختلاف الشديد في دياناتهم(٤٩).

الألفة بين المسلمين وسواهم من أصحاب الديانات الأخرى تملأ كتب الأدب ومن ذلك قول أبي الطمحان الأسدي:

معي كلُّ فضفاضِ الثيابِ كأنهُ
إذا ما جَرتْ فيه المدامُ فتيقُ
بنو الصُّلب والحدَّاء كل سميذعٍ
له في العروقِ الصالحاتِ عروق
وإنّي وإنْ كانوا نَصارى احبُّهُمْ
ويرتاحُ قلبي نَحْوَهمْ وَيَتُوق

ومثل ذلك قول مسعود الفزاري:

وَجَدْنا في اليَهودِ رجالُ صدقٍ
على ما كانَ من دينٍ يريبُ
لعَمْركَ إنني وبني غريضٍ
لمثل الماء خالطهُ الحليب
خليلانِ اكتسبْتُهما وإني
لخلة ماجد أبدًا كَسُوب(٥٠)

ومما هو بالغ الدلالة في هذا الجانب تلك العلاقة الوثيقة بي أبي إسحاق الصابي وهو أحد الأعلام البارزين في الأدب وبين الشريف أبي أحمد الموسوي وتحول هذه العلاقة إلى مودة حميمة بين ابنة الشريف الرضي صاحب المكانة في الدين والأدب وبين إسحاق الصابي نفسه، وهي مودة جعلت الشريف الرضي يتمنى لو يهب صديقه في شيخوخته جزءًا من عمره وأن يحمل عنه عبء شيخوخته، وذلك حين يقول:

ولو أنَّ لي يوماً على الدهر إمرةً
وكانت ليَ العدوى على الحدثانِ
خلعتُ على عطفيك برد شبيبتي
جوادًا بعمري واقتبال زماني
وحمّلت ثقل الشيب عنك مفارقي
وإنْ فلَّ من غربي وغضّ عناني
على انه ما انفلَّ من كان دونه
حميمٌ يُرامي عن يدٍ ولسانِ

وعندما توفي الصابي بكاه صديقه بمراثٍ هي نفحات وفاء ولواعج أحزان:

أرأيت من حملوا على الأعواد
أرأيت كيف خبا ضياء الوادي
ما كنت اعلم قبل وضعك في الثرى
أن الثرى يعلو على الأطواد

وقوله:

أقول لركْبٍ رائحين تعرّجوا
أريكم به فرعًا من المجد ذاويا
رأيتك كي أسلوك فازددتُ لوعةً
كأن المراثي لا تجدّ المرازيا
واعلَمُ أنْ ليس البكاءُ بنافعٍ
عليك ولكني أسلّي الأمانيا[٥١]

لقد جاء إيراد هذه النصوص لما تصوره من دلالة لا تنحصر على تصوير العلاقة بين فردين، ولكن لدلالتها على شعور المسلمين تجاه سواهم، فما كان الشريف الرضي وهو من هو في مكانته الدينية والاجتماعية وتربعه على سدة نقابة الطالبيين ليجهر بما في نفسه هذا الجهر لو كان ذلك مما يحاربه مجتمعه أو يأباه.

الشعوب التي امتد إليها الإسلام في الشرق الإسلامي أقبلت عليه باقتناع ودافعت عنه بحماسة، وكان لها نصيب وافر من المشاركة في الحضارة الإسلامية، إلا أن ذلك لم يمنع من استبقاء بعض الأجناس على شيء من الشعور بأصولها العرقية والثقافية وأحياناً الشعور بالتفوق العرقي على الجنس العربي في ما عرف في الشرق الإسلامي (بالشعوبية)، ولم يكن هذا الشعور شيئاً يضطر أصحابه إلى إخفائه أو التستر عليه بل كان مجالاً للإعلان والمجادلة، وكان لهذا التوجه أعلامه ودعاته وكان لهم من الرادين عليهم من العرب نظراء، ولكن الحال في الأندلس اختلف عن ذلك اختلافاً بيناً، فعندما دخل المسلمون الأندلس انتشر زواجهم من أهل البلاد التي دخلوها ولم يمض على دخولهم أكثر من قرن حتى نشأت أجيال عرفت باسم (المولدين)، امتزجوا بالوافدين بحيث صار من الصعب التفريق بين العرب الخلص وبين أولئك المولدين[٥٢] وإلى جانب أولئك المولدين وجد ما عرف باسم (المستعربين) وهم من اصطبغوا بالثقافة العربية ولم يدخلوا في الإسلام وقد (جهد جولدزيهر) Goldziher أن يجد أثراً للشعوبية التي وجدت في الشرق بين المولدين أو حتى بين المستعربين من الإسبان في الأندلس فلم يجد لذلك أثراً[٥٣]. بل إن مما يستوقف النظر ذلك الإقبال المدهش من أولئك المستعربين – فضلاً عن المولدين – على اللغة العربية والثقافة العربية بحيث صار ذلك أمراً مألوفاً لدى أهل البلاد الأصليين لم يوجد من بينهم من يستغرب ذلك أو ينكره إذا استثنينا الكتابات القليلة التي كتبها بعض رجال الدين فجاءت وثائق دالة على مدى انتشار الإقبال على اللغة والثقافة العربيتين، ومن هذه الوثائق الوثيقة التي نقلها (مونت قومري) عن أحد الرهبان في أواسط القرن التاسع الميلادي وهو قوله: «شبابنا المسيحي بمظهرهم الأنيق معروفون بتلقيهم من سواهم، إنهم منتشون بالبلاغة العربية التي يجيدونها بنهم ورغبة، إنهم يناقشون بحماس كتب (المحمديين) وبلاغتهم جاعلين هذه الكتب معروفة بإطرائهم لها وجاهلين كل شيء عن جمال التراث الكنسي الذي ينحدر من الفردوس، اللاتينيون لا يبدون اهتماماً يذكر تجاه لغتهم إلى حد أنك لا تجد واحداً بين الألف من عامة الناس يكتب في بيان رسالة يستفسر فيها عن صحة صديق له، في حين تجد عدداً لا يحصى ممن يستطيع أن يستبعد بقدرة

العبارات المصطنعة في لغة (المحمديين)، بل إنهم يجيدون نظم الشعر أكثر من أهل اللغة انفسهم...»[٥٤]، ومثل ذلك ما نقلته ماريا مينوكال (Maria Menocal) عن باول الفاروس (Paul Al Varus) أحد أعلام المسيحيين في قرطبة في القرن التاسع نفسه وهو قوله: «المسيحيون يعشقون قراءة الشعر والغزل العربي، إنهم يدرسون المعتقدات والفلسفة العربية لا ليدحضوها ولكن لكي يتمكنوا من لغة عربية أنيقة، أين تجد اليوم من يقرأ الشروح اللاتينية على الكتاب المقدس أو يقرأ الأناجيل ونبوءات الرسل، كل الشباب المسيحي الموهوب يقرأ بحماس الكتب العربية...»[٥٥].

هذه الظاهرة التي صارت مألوفة والتي أشار إليها النصان السابقان تبدو غريبة لأول وهلة وعصية على التعليل ما لم نأخذ التعليل الذي أشارت إليه مينوكال وهو قولها «إن مجال الثقافة العربية مرتبط بالدين ومنفصل عنه فقد جاء المسلمون إلى إسبانيا بشيء قل أن يشار إليه وهو اللغة التي تعبر بقدرة وأناقة عن كل احتياجات الإنسان خارج المعتقد الديني، فاللغة التي احتضنها الإسبان ليست ما يقال في الصلوات ولكنها اللغة التي مكنت عبدالرحمن الأول (الداخل) من مناجاة نخلة شاكياً لها شعوره العميق بغربتها وغربته...»[٥٦]، وهي بذلك تشير إلى شعر لعبد الرحمن الداخل قاله مناجياً واحدة من شجر النخل الذي نقل من الشام إلى الأندلس وهو قوله:

تبدّت لنا بين الرصافة نخلةٌ
تناءتْ بأرضِ الغرب عن بلدِ النخلِ
فقلت شبيهي في التغرب والنوى
وطول ابتعادي عن بنيَّ وعن أهلي
اقمتُ بأرضٍ أنت فيها غريبةٌ
فمثلك في الإقصاء والمنتأى مثلي

الشيء البالغ الأهمية في هذه الظاهرة هو الدلالة الواضحة على انتفاء وجود أي شعور بالمرارة أو النفور لدى أهل البلاد الأصليين وأولئك الوافدين عليهم ودلالتها على ما ينافي ذلك، ولو وجد الإسبان من الوافدين عليهم ما يحملهم على النفور والمعاداة لانعكس

ذلك نفوراً ومعاداة للغة أولئك الوافدين وثقافتهم، وقد ذكر الأمير (شكيب أرسلان) رحمه الله في كتابة النفيس (الحلل السندسية)، أن الوثائق ولغة التخاطب بين أهل مدينة طليطلة كانت العربية إلى ما بعد أكثر من قرن لاستعادة الإسبان لها ونقل في كتابه عشرات النصوص من تلك الوثائق...

ومن الأمور ذات الدلالة على هذا الجانب تخير كثير من المسلمين ومن ذوي المكانة منهم للأديرة مكاناً لصفوهم ومجالس أنسهم، فوصف هذه الأماكن وأنسهم بها مما تزدحم به كتب الأدب في الشرق والغرب، ولعل من المفيد والممتع معاً إيراد صورة رسمها أحد أعلام الأندلس لوحة تمثل نموذجاً من ذلك وهو الوزير لسان الدين بن الخطيب، ذلك العلم الذي كانت الترجمة له الباعث للمقري رحمه الله إلى وضع درته اليتيمة (نفح الطيب) قالها واصفًا إحدى رحلاتهم لهذه الأديرة وما يجدونه بها، وموضع الحاجة منها قوله:

وحانة خمّار دعانا لقصدها
شميمُ الحميّا واصطكاكُ النواقيسِ
أطلّ علينا حبرها من جدارهِ
يهيمن في جنح الظلام بتقديس
بدرنا وقلنا إذ نزلنا بساحِهِ
عن الصافنات الجرْد والضمَّر العيس
أيا عابدَ الناسوت إنّا صبابةٌ
اتينا لتثليثٍ بلى ولتسديس
فأنْزَلَنا فورًا على جنباتها
محاريبُ شتّى لاختلاف النواميس
وبادَلَنا فيها نضاراً بمثلهِ
كانا ملأنا الكاسَ فيها من الكيس
ودار العذارى بالمدام كأنّها
مهًا تَتَهادَى في رياشِ الطواويس
وَقُمْنا نَشَاوَى بعد أن متَعَ الضّحَى
كما نهضَتْ شُوسُ الأسودِ من الخيس

فقال لبئس المسلمون ضيوفنا
أما وأبيك الحبر ما نحن بالبيس
وهل في بني مثواك إلا مبرِّزٌ
بحلبة شورى أو بحلقة تدريس
إذا سلَّ عسّال اليراعة فاتكًا
أسالَ نجيعَ الحبر فوق القراطيس

لقد جاء إيراد هذا النص على طوله لما فيه من دلالة لا تخفى على مدى ارتياح قاصدي هذه الأديرة إلى أهلها واطمئنانهم إليهم وما تحمله هذه القصيدة من روح التسامح والمرح التي تربط بين قاصدي الدير وأصحابه.

حال المسلمين مع اليهود في الأندلس:

لم يكن اليهود في حال مريحة لهم من حيث التمتع بالحريات الثلاث، الدينية والاجتماعية والاقتصادية تحت حكم الرومان أو أمراء القوط، على أن هذا الحال تغير تغيراً كاملاً بدخول المسلمين إلى الأندلس حيث تمتع اليهود بكل الحريات لأنهم في نظر المسلمين من أهل الكتاب ونالت أسر كثيرة منهم قدراً كبيراً من الثراء وتولوا كثيراً من المناصب ونال أفراد منهم حظاً عالياً من الثقافة العربية والإسلامية إلى جانب محافظتهم على موروثهم الديني والتاريخي.

عندما أعلن (عبدالرحمن الناصر الثالث) خلافته من المسجد الجامع في يوم جمعة من عام ٩٢٩م – بعد ضعف مكانة الخلافة في بغداد – كان شاب من الأسر الغنية في الرابعة عشرة من عمره ذو موهبة وقدرات، قدر له أن يكون ذا مكان مرموق في بلاط الخليفة وبين طائفته، لقد أقبل على التعلم وبرز في اللغة العربية والثقافة العربية كما استطاع أن يكون من الأعلام في ديانة طائفته وتاريخها ذلك الشاب هو (حسديا بن إسحاق بن عزرا)، لم تمنع (حسديا) ديانته من الترقي في بلاط (عبدالرحمن الناصر) فقد كان لديه في مكانة وزير، وقد رأس حسديا وفداً يمثل الخليفة للتفاوض مع امبراطور بيزنطة، وقد نصبه الخليفة رئيساً لطائفته، لم تمنعه مكانته في الدولة المسلمة من أن يكرس

جهوداً كبيرة لرعاية ومساعدة اليهود المنتشرين في أنحاء العالم(٥٧)، وكما كان (حسديا) كان الراهب (ريس مندو) (Race Mundo) أحد رجال البلاط لدى (عبدالرحمن الناصر)، هذه الصورة تتكرر بنفس النسق وتكاد تكون بكل التفاصيل في مكان آخر وزمان مختلف وهي المكانة التي وصل إليها (إسماعيل بن النغرية) (Samuel The Nagid) الذي نزحت أسرته الغنية من قرطبة إلى مالطة ومن ثم إلى غرناطة فكان – لما بلغه من مكانة عالية في الثقافة واللغة العربية – وزيراً لأميرها (ابن حبوس)، وكما كان (ابن النغرية) مبرزاً في الثقافة العربية فقد كان شعره حجر الزاوية – كما تقول (مينوكال) – لأهم جزء من شعر اليهود وهو ما عرف بالعصر الذهبي، ولا يزال ينظر إلى ابن النغرية على أنه من المؤسسين للشعر الحديث. وقد بلغ اليهود من الظهور والمكانة قدراً جعل غرناطة تعرف في بعض عصورها بغرناطة اليهود(٥٨).

التطرف في ماضي المسلمين وحاضرهم:

النصوص التي سبق إيرادها مستمدة من أوراق التاريخ تدل دلالة مقنعة على المساحة الواسعة من الروح الإنسانية والتسامح لدى المسلمين وفي تاريخهم المبين لتعاملهم مع سواهم وفي ما بينهم، على أنه لا يجوز أن يفهم من ذلك أن المقصود نفي وجود تطرف لدى المسلمين في الماضي والحاضر، وهو تطرف استتبع ما يحدثه من تعصب وغلو كانا سبباً في ما أريق من دماء سواء بين المسلمين وسواهم أو في ما بينهم، كما أنه السبب في ما نشأ بين المسلمين من خصومات وجعلت كثيراً منهم فرقاً وأحزاباً تتواجه في ما بينهما بالكراهية والمجافاة إن لم يكن بالاقتتال والمعاداة، وقع ذلك في الماضي وهو يقع في الحاضر أحداثاً معاشة ونزاعات مفرقة.

القرآن من جهة كونه نصًا ورثه الخلف عمّن نزل عليه صلى الله عليه وسلم اختلفت أفهام القارئين له في تفسير بعض آياته كما اختلفوا في وجوب تأويل هذه الآيات أو وجوب الأخذ بظاهر منطوقها، وكان ذلك سبب الاختلاف في فهم الحقيقي من بعض مقاصده، كما وقع الاختلاف في الحديث بين أصحاب المدارس العقدية والفقهية بسبب الاختلاف في ما وصل منه إلى أي واحد من أصحاب هذه المدارس أو بسبب الاختلاف في ثبوته أو

بسبب اتفاقه أو تعارضه مع القرآن أو ما عُرف من عمل النبي، تباينت درجات وحدة هذا الاختلاف سواء في العقائد أو الأحكام الفقهية، وهذا هو منشأ المذاهب والمدارس المختلفة في العقائد مما يتعلق بصفات الخالق أو مسائل العبادات والمعاملات، ولعل ذلك يفسر الظاهرة التي تستوقف النظر في هذا المجال وهي أن التطرف في تاريخ المسلمين – وهو في أغلب حالاته ذو منشأ ديني – وما يُسفر عنه من منازعة تصل أحياناً إلى حد المعاداة، مورس داخل الدائرة أكثر مما مورس خارجها، أي أنه حدث بين فرق المسلمين أكثر مما أحدث منهم تجاه سواهم، ولعل أول مظهر جسد هذا الاختلاف في تاريخ المسلمين ظهور (الخوارج) بين صفوف المؤيدين للإمام (علي) المقاتلين معه، ولأن التطرف – كما سبق ذكره – استعداد طبعي في الذات فإن المتطرف لا يعدم أن يجد من النصوص ما يراه مؤيداً لفهمه أو موقفه أو باعثاً على فهمه وموقفه، فالخوارج فارقوا علياً وحاربوه لأنهم رأوا في قبوله دعوة فريق معاوية إلى التحكيم خروجاً على قول الله: «إنِ الحُكْم إلا لله»[٥٩] ولم يكتفوا بقتل عبدالله بن الخباب بن الأرت بل قاموا بقتل امرأته وجنينها لأنهم وجدوا في قول الله على لسان نوح حكاية عن قومه: «إنك إن تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً»[٦٠] ما يدعوهم إلى ما قاموا بفعله، فالفهم العليل للنصوص وتأويلها هو وقود التطرف وهو المؤسس لاقتناع بصحة وصواب ما يعتقد وما يقوم بفعله المتطرفون، فعمران بن حطان كان مترجماً عن هذه الحالة عندما يقول عن عبدالرحمن بن ملجم قاتل الإمام علي:

يا ضربةً من تقيٍّ ما أرادَ بها
إلا لِيَبْلُغَ من ذي العرشِ رضوانا
إني لأذكرُهُ يومًا فأحسبُهُ
أوفى البَرِيَّة عند اللهِ ميزانا

هذا التطرف في مناصبة الإمام (علي) قابله تطرف آخر يغلو في موالاته (لعلي) ولآل البيت ورفع مكانتهم غلواً تجاوز كثيراً من الحدود عند بعض الشيعة، وهو نفس العامل الذي حمل المعتزلة على موقفهم الشاذ من مخالفيهم واستعداء السلطة عليهم والتنكيل بهم، وهو سلوك بلغ ذروته في محنة الإمام (أحمد) لحمله على القول بخلق القرآن، وإذا

كان التطرف في ماضي المسلمين حدث بسبب إعمال عقل عليل أو فهم كليل، فإن تطرف أفراد من المسلمين في الوقت الحاضر – في أكثر حالاته ومظاهره – يأتي من تعطيل العقل والفهم معاً والإقبال على المواقف المختلفة التي وقفها الماضون، وتبنيها والاحتجاج بها والتنازع حولها، حملة عليها أو انتصاراً لها، إنه الاستنجاد بخطأ الماضي واستعادته لكي يسيطر على الحاضر ويكيفه(٦١).

****

الجزء الثالث - المعالجة

هل في هذا البحث من جديد؟...

لا يجد الباحث أدنى صعوبة في كف نفسه عن الانزلاق في دعوى أن البحث كشف جديداً لم يكشف أو عرف بمجهول لم يعرف، ولكنه يمكن القول أن البحث – بما انطوى عليه من شواهد استمدت من وثائق مثيرة ووقائع شوهدت في أماكن كثيرة، وهي وثائق قدمها أو قام بها أجناسٌ مختلفة من البشر وبدوافع مختلفة من العقائد والثقافات – جاء تأكيداً لحقائق يجب أن تتجدد معرفتها وتتأكد، هذه الحقائق هي:

الأولى: أن التطرف استعداد ذاتي يتعلق بطبيعة الفرد لا بثقافته.

الثانية: أن وجود التطرف لدى حامله هو وجود بالقوة لا وجود بالفعل.

الثالثة: أن ليس هناك ثقافة مهما كانت طبيعتها تخلق – ابتداءً – تطرفاً في ذات ليس في طبيعتها الاستعداد له.

الرابعة: أن وجود التطرف بالقوة لدى من يحمل بذرته يمكن أن يظهر ويقوى أي أن يتحول من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل بتأثير عوامل كثيرة أولها ما يتلقاه الفرد من ثقافة في نشأته وتعليمه ومحيطه ومخالطته، وقد ينعدم هذا الاستعداد أو يضمر أو يتوارى تحت الظروف المغايرة لبقائه ونمائه من العوامل المذكورة.

هل هناك من مخرج؟

التطرف وباءٌ عانى منه البشر في ماضيهم ويعانون منه في حاضرهم وهو بما يلازمه من تعصب وكراهية من أفعل الأسباب في إشعال الحروب وإثارة المنازعات والمعاداة وتوريث ذلك، ومن المؤكد أن العالم سيكون أكثر أمناً وأقل شقاءً لو حل (الاعتدال) محل (التطرف) وحكمة العقل لا الانفعال، وإذا كان الإنسان قد قطع شوطاً

كبيراً في معارج إنسانيته بما وصل إليه من معارف وما كشفه من طبيعة المادة وقوانين الكون أوصلته إلى وسائل انتقال قصرت المسافات بين أطراف هذا الكوكب ووسائل اتصال أزالت الحواجز بين أبعاده فإن ذلك صيّر حركة هذا الوباء أسرع وانتشاره أوسع، كما أن ما أنتجه البشر من وسائل فتك وتدمير لم تكن معروفة في الماضي جعل التطرف – بما يصاحبه من عنف – أكبر خطراً وأشد ضرراً، ومن ناحية أخرى فإن التطرف بما يمثل من أخطار مصادرة لما استرد الإنسان خلال تطوره من وثائق إنسانيته، وهي وثائق تجلت في ما أصّل من مفاهيم، وما أقام من مؤسسات وظهر فيه من منظمات، كلها شواهد دالة على المسافة التي قطعها في هذا الطّريق، كما تجلت في ما أصّل من مفاهيم وما أقام من مؤسسات وما ظهر فيه من منظمات كلها شواهد واضحة على ترقي الإنسان في تحقيق الألصق بكرامة بشريته.

أي معالجة ناجعة للتطرف تستهدف استئصال جذوره لا تقليم أطرافه، والقضاء على مسبباته لا على مظاهره، لن تفلح في القضاء عليه إذا قصرت تعاملها مع هذا الحدث على بعض ظواهر النفس الإنسانية في مفرداتها، لا على طبيعة النفس في كليتها.

التاريخ النفسي للإنسان يشير إلى أن النفس الإنسانية – في أكثر أفرادها – مزيج من الخير والشر والتقوى والفجور، على أن المحدق في هذا التاريخ يرى أن احتمالات الخير في الإنسان أكثر من احتمالات نقيضه، وأن المسافة بينه وبين الخير أقصر مما بينه وبين الفجور، وقد عرف تاريخ الإنسان نفوساً خلت من نوازع الشر، ولكن قل أن عرف نفوساً خلت خلواً تاماً من كوامن الخير فيها مهما جاء سلوكها مغايراً لذلك بسبب البيئة من النشأة والمخالطة والعوامل الأخرى الضاغطة المشوهة للنفس المؤثرة في سلوكها، وقد دلت المشاهدات والدراسات على أن النفوس التي تتجه إلى ما يُكره مهما جاء ما نقوم به مخيفاً ومدمراً، يمكن أن تتجه إلى عكس ذلك متى وجدت المعالجة الملائمة. وفي كتابه الذي صدر عام ٢٠٠٠ (سجناء الكراهية) تحدث Aoront Beeck حديثاً مستوفياً عن هذا المعنى[٦٢]، والملاحظ أن كل فرد مهما ساء سلوكه وممارساته لا يخلو خلواً مطلقاً من صوت داخلي يهتف به حتى وهو في وهاد ارتكاساته أنْ حرِّك جناحيك ترتفع فوق الوهاد. هذا الصوت هو الذي ينبغي أن يكون المخاطب في كل دعوة إلى الإنسان وكل جهد يبذل للتعامل معه.

الله ألهم النفس فجورها وتقواها، ونهاها عن الشر والفجور وأنذرها بالعقاب عليه إن هي فعلت، وهذا أمر له دلالته وهو أن الكف عن الشر ليس أملاً متعذر التحقيق يلوح للترغيب والتشويق، ولكنه محطة يمكن الوصول إليها ولو بعد مسير، والقول بغير ذلك لا يخلو من أن ينسب إلى الله تعليق خلقه بعبث أو تكليفهم بمستحيل[٦٣].

الأعمال العنيفة التي تقوم بها الجماعات المتطرفة في أنحاء متفرقة من الأرض والتي شهدنا أحداثها ولن يكون آخرها ما حدث في قطارات الأنفاق بإسبانيا في شهر مارس من عام ٢٠٠٤ لا يجوز أن يُبعَد من أسبابها ولا يُعفَى من المسؤولية عنها أولئك الذين اختزلوا كل وسائل المعالجة في مقابلة العنف بعنف مضاد، فلم يزيدوا على أن يسكبوا على النار زيتاً يزيدها اشتعالاً، إنهم لا يزيدون على أن يضعوا في مكان من مجرى النهر حجراً أو يقيموا حائلاً مع أن النهر سيحفر لفيضه مجرى آخر، فالعلاج الناجع ليس تعويق مجرى النهر وإنما تجفيف منبعه، وذلك لا يتأتى إلا بالمعالجة لأسباب التطرف المولد للعنف لا تجلياته ومظهره.

العنف الناتج عن التطرف لا يحدثه إلا عاملان:

الأول: اقتناع عقل

الثاني: انفعال عاطفة

في معالجة العامل الأول:

يجب التذكر أن العقل لا يرجع عن اقتناعه بوساطة إكراهه أو إرهابه، فكما أن القلب لا يدخل في ولاية الفقيه كما يقول أبوحامد الغزالي – رحمه الله – فإن العقل لا يخضع لعصا المؤدب، فالتعامل مع العقل لن يجدي إلا بمحاورته وإقناعه، والطريق إلى ذلك معرفة مصدر الاقتناع الذي يسكن عقل المتطرف يحمله على ما يزاوله وما يقدم عليه من أحداث يقوم فيها على جعل ذاته من بعض رماد حرائقه.

كشف مصدر أو مصادر الاقتناع الحامل على ما مضى وما نشاهده في وقتنا الحاضر من تطرف – وهو النبع الذي يمد التطرف بالبقاء والنماء – وفحص ذلك وتمحيصه وإبراز ما فيه من خطأ لهجره أو صواب للتمسك به والتعامل مع ذلك هو حجر الزاوية في إزالة ذلك الاقتناع أو تصحيحه.

التطرف في العالم الإسلامي – في الغالب من حالاته وأحداثه ومظاهره – ذو منشأ ديني، والمتطرف (في وقتنا الحاضر) يستمد صحة وشرعية موقفه وتصرفه من فهم غير فهمه وعقل غير عقله، معتمداً علىٰ نصوص كتبها غيره في زمان غير زمانه وتأثروا بظروف غير ظروفه، وكتبوا لعصر غير العصر الذي نعيش فيه أو كتبها معاصرون له يصدرون ما يصدرون عن قلة علم أو اعتلال فهم أو خطأ اجتهاد، وفي ماضينا وحاضرنا ركام من النصوص ومئات من الكتب وأعداد كثيرة من الرجال يجوز عليهم الخطأ كما يجوز عليهم الصواب، يجعل المتطرف من عملهم دافعاً لعمله ومن أقوالهم سنداً لسلوكه ومن عقولهم حجراً على عقله وكفّاً له عن الوصول إلى أي رأي مخالف لما وصلوا إليه أو فهم مفارق لما انتهوا عنده. تراث المسلمين يزدحم بركام هائل من النصوص والاجتهادات والفتاوى والأحكام لأفراد اشتهروا في الماضي وآخرين عرفوا في الحاضر صارت أقوالهم حجة واجتهادهم ملزماً لاتّباع، مع ما في بعض هذه الأقوال والاجتهادات من قصور فهم أو خطأ اجتهاد أو هوى يفيض بالمعاداة لمخالفه، هذا الإرث المتداول في كل حالاته يحتاج إلى الغربلة والتمحيص، ومع التسليم بسلامة دوافع ونوايا من أصّلوا ذلك في الماضي والحاضر، فإنه ينبغي أن يكون مما يقرر ويعرف أن أولئك الأفراد بشر يجوز عليهم الخطأ كما يجوز عليهم الصواب، وإنهم كتبوا ما كتبوه وقرروا ما قرروه تحت تأثير ونداء زمانهم وظروفهم أو العوامل التي تحيط بهم في حاضرهم، ولا يمكن القطع بأن ليس لنفر منهم هوى مسيطر أو مصلحة ذات، لذلك يجب أن يجلى بوضوح أن الغلو الذي يضفي هالة تشبه القداسة على أولئك النفر تجعل أقوالهم إلجاماً لكل فهم مفارق وآراءهم تجريماً أو تحريماً لكل رأي غير موافق جناية على العقل والدين معاً.

وفي معالجة العامل الثاني:

يجب إعطاء مساحة كافية من الإدراك لحقيقة أن الريح الباعثة على اشتعال شرارة الانفعال لا تهب إلا من ناحيتين، هما ناحيتا (الفقر) و(القهر)، وقد تصير هذه الريح إعصاراً مثيراً لمشاعر التوتر والغضب إذا التقى الأمران على فرد أو مجتمع، والفرد والمجتمع المشحون بهذه المشاعر لن يكون من وسائله التحليل والتعليل ومن ثم الموازنة والاعتدال، ومن تكليف الأشياء ضد طباعها أن يُنتظر ممن يقع تحت مهانة الفقر وسياط القهر تصرفٌ يتسم بالحكمة والاتزان.

وقد قدّر لأغلب الأنظمة المتحكمة في بلاد المسلمين أن تنجح نجاحاً مذهلاً في أن تجمع على شعوبها هذين البلاءين، فأغلب مواطني الشعوب المسلمة - ومنها العربية - يعيش تحت خط الفقر، والأمية تشكل نسبة كبيرة من سكانها، والبطالة فيها من أعلى المعدلات بين شعوب الأرض، والعلاج الذي تكفله الدولة - إن وجد - مع تدني مستواه ووسائله لا يشمل من الناس إلا أقلهم، يحدث ذلك مع غنى الأرض وسماحة السماء وتعدد الموارد التي يمكن أن تكون مصدر ثروة لا يوجد مثلها إلا في قليل من بلاد العالم لو أحسن استثمار هذه الموارد، وإلى جانب كل ذلك فإن هذه الشعوب تبيت وتصبح على كوارث لا تتوقف تحل بإخوة لهم في الدين واللغة وذوي قربى في النسب وشركاء في الثقافة والتاريخ، تسلب أرضهم وتهتك أعراضهم ويقتل رجالهم ونساؤهم وأطفالهم، أوجع ذلك وأشده ما يقع في فلسطين، ولا يجد مواطنو هذه الشعوب حكومة من حكوماتهم أو دولة من دولهم تنهض لاسترداد أرض أو حماية عرض أو حقن دماء تسيل، ولم يخف أحد لنصرة مظلوم أو إغاثة مستغيث مع كثرة العدد وتعدد الدول واختلاف الأجناس في هذه الظروف التي تثير كل كوامن الغضب والانفعال لدى الأفراد والجماعات، فإن كل معارضة لهذا الواقع أو إنكار له أو احتجاج عليه أو دعوة مسالمة لإصلاحه توصف بتفريق الأمة أو إثارة الفتنة والتآمر على النظام، فلا يقدم من صنوف الاستجابة لمعارض أو محتج إلا القمع والمطاردة والتنكيل وسياط بطش يغيب بها نهار أولئك المحتجين أو المعارضين في ظلام السجون وتُطير كراهم مفازع الليل[٦٤].

على أنه لايجوز أن يفهم مما تقدم - بأي حال من الأحوال - تسويغ لما تقوم به جماعاتٌ وأفراد من إرهاب، ولكنه تحليل لذلك وتفسير لدوافعه.

ما يحدث اليوم في مواقع كثيرة من الأرض ومن فئات مختلفة من البشر جاء - في أغلب حالاته وبواعثه - رد فعل على أوضاع مثيرة، فصار في كثير من صوره وممارساته إرهاباً لآمن وترويعاً لمسالم وعدواناً على بريء، ولكن العنف المضاد وحده ليس العلاج الناجع الذي يقطع هذه الأخطار، ولا أدل على ذلك من الإخفاق الذي واجهته وتواجهه حكومات كثيرة قصرت معالجتها ومواجهتها للعنف على مثله، والولايات المتحدة التي تنفرد بين الدول بما لديها من جوانب القوة العسكرية والاقتصادية والسياسية والتقنية والتجسسية لم تستطع أن تقضي على العنف الذي انتدبت نفسها لمحاربته مستخدمة في ذلك وسائل مشروعة وغير مشروعة ومستنجدة بالعالم من حولها ليكون لها ظهيراً ونصيراً، ولم تفلح على مدى أعوام إلا في توسيع دائرة العنف لاتساع دائرة الغضب عليها والكراهية لإجراءاتها، لقد اتسعت دائرة العنف وتعددت مواقعه وأهدافه، وإذا كان مما يمكن قوله إنها (الولايات المتحدة) بما اتخذته من وسائل قد حمت نفسها من ضربات جديدة، فإن ذلك لم يكن مغنياً لها عن إبقاء كل قواها في حالة استنفار وعدم استقرار وإنفاق ورصد آلاف الملايين بحثاً عن الحماية، كما لم يغنها ذلك عن وضع شعبها في خوف دائم وقلق ملازم بسبب ما تعلنه حكومته من إنذارات تتكرر عن احتمال وقوع حادثة أو إقبال كارثة يسببها إرهاب جديد.

الذين يختزلون المعالجة على مقاومة العنف بمثله يركنون إلى الثقة بقدرتهم على القضاء عليه بهذه الوسيلة، وذلك أمر مرجح الحدوث بسبب عدم التكافؤ بين ما تملكه الدول والحكومات من أجهزة ووسائل دفاع ومهاجمة، وما لدى أفراد أو جماعات العنف من هذه الوسائل، ومن الناحية الأخرى فإن الأحداث العنيفة التي يقترفها أولئك الأفراد يذهب ضحيتها أعداد من الأبرياء وتروع جماعات من الآمنين لا يدفع القائمين بها إلا يأسان، يأس من تحقق أمل، ويأس آخر من الأمن على حياة، فلا يجدون أمامهم إلا خيارين الموت استسلاماً ومصابرة أو اقتحاماً ومكابرة.

ولكن إذا كان من المؤكد تغلب أجهزة الحكومات والدول في المواجهة المباشرة فإن ذلك لا ينهي المشكلة لأنه لا يزيد عن قطع فروع الشجرة البارزة فوق الأرض وهي فروع ستعود إلى النمو وربما الإيراق طالما جذور الشجرة باقية، بمعنى أنه قد يأتي بعدهم من يقتنع بمثل اقتناعهم وينفعل مثل انفعالهم.

(الفقر) و(القهر) هما النبعان اللذان يرويان شجرة التطرف وما يؤدي إليه من إرهاب، وإذا كان من المؤكد أن ليس هذان العاملان وحدهما الصانعين للعنف وما يأتي به من إرهاب فإنه مما يأتي في أعلى درجات الوثوق أن هذين العاملين هما اقوى عوامل نماء العنف وبقائه، وما لم تبذل جهودٌ فعالة وصادقة (لإقرار العدل ومحاورة العقل ورفع القهر) والقضاء على الفقر أو تقليل حدته، فإن أمل العالم في فجر جديد سيبقى سراباً لا ينبت مرعى ولا يروي ظامئاً.

****

المصادر

1 - Political Extremesm & Rationality, Edited By Albert Breton & Others , Cambridge Univ. Press, 2002 , P.x 111

2 - D . S . Christopher , Subverting Hatred orbis Book , New York , 1998 , P. 25

٣ – د. راشد المبارك، فلسفة الكراهية، دار صادر، بيروت، ٢٠٠١ ص٤٩ .

٤ – د. حسن ظاظا، الفكر الديني اليهودي دار القلم، دمشق، ١٩٨٧ ص٢١٠ .

5 - Ref .(2) , P. 115

6 - M. Jurgence Meyer, Terror In The Mind of God, California Press , 2000 , P .27

7 - Ibid , P . 8

8 - I bid, P . 24

9 - I bid, P . 44 - 45

10 - I bid, P . 39

11 - I bid,P . 102 - 103

12 - Stuart Sim , Fundamentalist world , Incom Books Ltd, 2004, P.42 - 46

13 - Ibid , P. 48 - 49

14 - Malise Ruthven ,The Divine Super Market P.307

15 - Ref .(12) , P.59

16 - The Fundamentals Of Extremesm , Edited by : Kimberly Blaker ,New Boston Inc .2003 , p. 114

17 - Ibid .P .114

18 - Wiliam Martin , Wthe God On Ourside , Broadway Book 1996 , P. 353

19 - Gary North , What are Biblical ,Blu Print, Biblical Press , 1987 , P.270

20 - Ref. (16) , P.25

21 - Ibid , P. 25

22 - J . Kaplan & weinberg , The Emergence Of Euro - American Radical Right , Rutgers Univ. Press , London , 1998 , P. 66 - 69

23 - Ref. (1) P.23

24 - Noam Chomsky , Power & Terror ترجمة إبراهيم الشهابي، دار الفكر-دمشق، ٢٠٠٣، ص٤٤

25 - M.Akbar , The Shade of Swords , Routledge , London ,2002 , P.262

26 - Ibid , P. 263

27 - Renford Bampraugh , The Philosophy Of Aristotal , PenguinGroup , P. 307

٢٨ – د. سعد جلال، المرجع في علم النفس، مكتبة المعارف الحديثة، الإسكندرية ١٩٨٥ ص١٦٥ .

29 - Kelly Maghan , Hate Crime ,Southern Illinois Univ. Press, 1998, P. 37

٣٠ – الآية ١٠٧ من سورة الأنبياء

٣١ – الآية ٢٥٦ من سورة البقرة

٣٢ – الآية ٩٩ من سورة يونس

٣٣ – الآية ١٤٣ من سورة البقرة

٣٤ – الآية ٧٧ من سورة المائدة

٣٥ – الآية ١٧١ من سورة النساء

٣٦ – الآية ١٣ من سورة الحجرات

٣٧ – الآية ٨ من سورة الممتحنة

٣٨ – الآية ١٤ من سورة مريم

٣٩ – الآية ٤٦ من سورة العنكبوت

٤٠ – الآية ٢٤ من سورة سبأ

٤١ – المصدر (٣) ص١٦٩ ـ ١٧٦

٤٢ – طبقات ابن سعد ، دار صادر ـ بيروت ، ١٩٨٥ ، ص ٣٥٧

٤٣ – Thomas Arnold الدعوة إلى الإسلام، ترجمة حسن إبراهيم ، مطبعة النهضة المصرية، ص ٨١

٤٤ – المصدر(٤٣) ص١٠٣

٤٥ – المصدر (٤٣) ص ٨٢

٤٦ – زجردهونكه، الله ليس كذلك، تعريب غريب غريب، مؤسسة بفاريا للنشر، ١٩٩٨، ص ١١

٤٧ – المصدر (٤٣) ص١٠٨ ـ ١٠٩

٤٨ – المصدر (٤٦) ص٢٠

٤٩ – د. مصطفى السباعي، من روائع حضارتنا، المكتب الإسلامي ـ بيروت ١٩٨٢ ص٨٩

٥٠ – أحمد أمين، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية ص ٣٤٤

٥١ – زكي مبارك، عبقرية الشريف الرضي، المكتبة العصرية، صيدا ـ لبنان.

52 - Montgomery Watt , History Of Islamic Spain , Univ. Press, Edinburg , 1965, P.54

53 - Ibid , P.55

54 - Ibid , P.55- 56

55 - Maria Menocal , The Ornament of The World, Little Brown & Company, 2002, P.66 - 67

56 - Ibid , P . 67 - 68

57 - Ibid , P.69 - 80

58 - Ibid , P. 106 - 107

٥٩ – الآية ٥٧ سورة الأنعام

٦٠ – الآية ٢٧ سورة نوح

61 - Ref . (3) P.19

62 - Aoront Beek , Prisoners of Hate , Harper Cullins Puplisher 2000.

٦٣ – المصدر (٣) ص٢٠ ـ٢١

****

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)



الثقافة والتطرف

أ.د. راشد المبارك

تعمد الباحث أن لا يستشهد في ما يكتبه عن التطرف في الغرب إلا بما كتبه الغربيون أنفسهم وأكثرهم من الولايات المتحدة، وذلك حرصًا منه على الموضوعية والوثوق في صحة الوقائع والأحداث.

كذلك فهو لم يأت بشيء عن التسامح لدى المسلمين إلا ما هو من مصدري التشريع الإسلامي (القرآن والسنة)، أو من شواهد موثقة في تاريخ المسلمين، وقد حرص على أن تكون أكثر هذه الشهادات عن المسلمين صادرة من غير المسلمين، وذلك للوثوق من صحة الوقائع كما ذكر في بحثه.

وقد تناول البحث تعريف التطرف الذي صار أكثر الكلمات شيوعًا وتداولاً في وقتنا الحاضر: التطرف هو الشطط في فهم مذهب أو معتقد أو فلسفة أو فكر والغلو في التعصب لذلك الفهم واتخاذه حاكمًا للسلوك.

وأضاف الباحث: تطلق هذه الكلمة في وقتنا الحاضر للدلالة على عدة حالات من التطرف: منها السياسي والديني والمذهبي والعرقي وغير ذلك، ثم انتقل إلى تعداد صفات المتطرف وذكر منها سرعة الانفعال والتوتر وفورة العاطفة وسرعة التصديق لما يسمع والاقتناع والاتباع لما يوجه إليه.

ثم تناول الباحث التطرف في الولايات المتحدة مبينًا دور الإدارة الأمريكية الحاضرة وهي تقاوم إرهاب الأفراد والجماعات في ممارستها إرهاب الدول والحكومات، وهذا ما فاضت به الأقلام ومصادر الإعلام في داخل الولايات المتحدة نفسها، ثم قال الباحث: الصلة بين التطرف والكراهية وارتباطهما ارتباطًا وثيقًا يصل أحيانًا إلى الملازمة والاقتران.

---

* اختار الباحث عنوانًا آخر لبحثه هو «التطرف... والثقافة».

وفي تعريف الثقافة قال الباحث: «إنها جماع المعارف والتجارب والخبرات، وأثر البيئة ونمط الحياة على الفرد، من حيث تفكيره وسلوكه وتعامله مع الظروف والأحداث».

ثم تناول الباحث الصلة بين الثقافة والتطرف موضحًا كيف يمكن أن تؤثر الثقافة على قضية التطرف، كما تطرق إلى العلاقة التي كانت قائمة بين المسلمين وسواهم في الأندلس، حيث تمتع اليهود مثلاً بكل الحريات لأنهم في نظر المسلمين من أهل الكتاب، وأجرى مقارنة لوضع اليهود أيام كانوا تحت حكم الرومان، أو أمراء القوط حيث لم يكونوا في حال حرية من حيث التمتع بالحريات الدينية والاجتماعية والاقتصادية.

ثم يختتم الباحث هذا البحث بتصور أسلوب المعالجة لقضية التطرف، ويتمثل هذا العلاج في معالجة الفقر والقهر والتحاور البناء .

****

Culture and Extremism

Dr. Rashid Al-Mubarak

Summary

To be objective, authentic, impartial and trustworthy, the writer intended to mention what the Western writers, most are from USA wrote about extremism in their countries.

In addition, the writer is reluctant to talk about Muslim's tolerance except of what was mentioned and stated in the two main sources of Islamic legislation (Quran and Sunnah), or from documented evidences in Muslim's history, provided that the testimonies are by the non-Muslims to be more influential and trusty.

The researcher deals with the definition of extremism, which has become the most common word in today's history. He says: extremism is the infringement in understanding a doctrine, a belief, a philosophy or thought and exaggeration in fanaticism of this understanding and considering it a guide for one's behavior. Moreover, the word means various kinds of extremism such as: political, religious, racial, sectarian and other. The writer then moves to numerate the extremist's characteristics such as: tension, anxiety, emotional flare-up and believe on what is heard and to be convinced and follow others' ideas and thoughts.

After that, the researcher points out to extremism in the USA showing the role of the current American Administration in resisting individual and group terrorism in practicing governments and countries terrorism. He says that the relationship between extremism and aversion is very strong to the degree of simultaneous association. The researches then defines culture as the collection of knowledge, experience,

practices, environment impact and pattern of life on the individual's thinking, behavior and dealings with events and circumstances. He talks about the link between extremism and culture clarifying the relation between Muslims and others at Al-Andalus as the Jews enjoyed complete liberties and rights because, for Muslims, they are the people of the Book. In this regard, he compares the Jews situation during Muslim's reign and under that of the Romans.

The writer concludes by giving a picture and a way to deal with the extremism issue, which can be represented in treating the problems of poverty, oppression and carrying constructive dialogue.

****

El extremismo y la cultura

Por/ Rashid al-Mubarak

Resumen

En primer lugar cabe destacar que el investigador, en busca de la neutralidad y el objetivismo, no se basa en su ponencia más que en mentes occidentales. Por otro lado, para demostrar la tolerancia de la religión islámica se basa únicamente en las fuentes de la legislación islámica: el Corán y la sumía del Profeta o en la historia documentada en fuentes no islámicas ante todo.

Empezó el autor dando una definición al término "extremismo", uno de los más corrientes en nuestra época y dice que el extremismo es el exceso en entender, interpretar o aplicar una doctrina, un creencia, una filosofía o una tendencia, considerándola como el único criterio de la conducta humana.

A menudo se escuchan en la actualidad expresiones como: extremismo político, religioso, doctrinal, étnico, etc. pero de forma general el investigador numera las cualidades del extremista, diciendo que es una persona excitable, tensa, emotiva, excesivamente sensible.

Luego analiza el extremismo en los Estados Unidos, haciendo hincapié en el papel de la administración norteamericana en difundir el extremismo. Los americanos, bajo la pretensión de luchar contra el extremismo practican el terrorismo de estado, una cuestión criticada dentro de los mismos Estados Unidos. No se extraña por ello la campaña de xenofobia hacia Los EE.UU. ya que el extremismo y el odio son dos elementos fuertemente asociados.

En su definición de la cultura el investigador destaca el papel de la misma en determinar el pensamiento, la conducta, el comportamiento de los individuos y su modo de reacción ante los acontecimientos. Luego aclaró la relación entre la cultura y el extremismo.

Al respecto destaca la tolerancia de los musulmanes a lo largo de su historia, planteando como ejemplo el caso de AL- Andalus, donde las comunidades cristiana y judía gozaban de toda la libertad al igual que los musulmanes. Una libertad que abarcaba los campos económicos, sociales políticos y religiosos. Como justificación de lo que expone hizo una comparación entre la posición de los judíos bajo el dominio islámico de Al-Andalus y la misma bajo el dominio romano o de los godos.

Finalmente el investigador expone su punto de vista sobre la resolución del problema del extremismo opina que, para terminar con este fenómeno, debe en primer lugar lucharse contra la pobreza y la opresión y, en segundo lugar, recurrir a las negociaciones para resolver los conflictos nacionales e internacionales.

****

L'extrêmisme et la culture

Dr.Rached Almubarek

L'auteur a décidé de ne prendre comme références sur l'extrêmisme en Occident, que ce qui a été écrit par les occidentaux eux-même avec une majorité d'américains et ce, pour assurer la plus grande objectivité et garantir la véracité des faits et des événements.

Ensuite, tout ce qu'il a écrit à propos de la tolérance chez les musulmans a été pris dans les deux sources de législation islamiques (le Coran et la Sunna) ou à partir de preuves sûres tirées de l'histoire des musulmsns. Il a tenu à ce que ces témoignages sur les musulmans proviennent de penseurs non musulmans, toujours pour veuiller sur la crédibilité des faits.

Il a défini l'extrêmisme qui est devenu le mot le plus utilisé dans notre temps présent: L'extrêmisme est l'excés dans la compréhension d'une doctrine,d'une croyance, d'une philosophie ou d'une pensée et l'outrance dans l'obstination pour cette conviction au point d'en faire le guide des comportements. Il a ajouté que ce concept touché actuellement plusieurs domaines: la politique, la religion, la doctrine, le racisme et autres.... Puis il a énuméré certains états ou peut se trouver l'extrêmiste : la rapidité de réaction, la névrosité, les crises affectives, la naïveté, la facilité de se convaincre et la disponibilité absolue pour exécuter les orders.

Il a abordé l'extrêmisme aux Etats-Unis, précisant le rôle de l'administration actuelle qui lutte contre le terrorisme individuel et de groupe en pratiquant un terrorisme d'Etat et de gouvernement. C'est ce qui a nourri les plumes et les médias à l'intérieur des Etats-Unis. Ensuite, il a dit : le rapport entre l'extrêmisme et la haine et les solides liens qui les lient, les emmènent à être unis et inséparables .

Il définit la culture comme étant l'effet combiné des connaissances, des expériences, des pratiques, de l'environnement et du mode de vie sur l'individu, d'où son comportement et la façon dont il reflèchit, réagit aux événements et aux circonstances.

Il a abordé la relation entre la culture et l'extrêmisme, montrant comment la culture peut influer sur le phénomène de l'extrêmisme. Il a parlé de la relation qui liait les musulmans avec les autres en

Andalousie où les juifs jouissaient de toutes les libertés parce que les musulmans les considéraient comme faisant partie des monothéistes. Il a fait une comparaison avec la situation des juifs sous les romains où ils n'avaient aucune liberté, ni religieuse ni sociale ni économique.

Pour conclure, l'auteur estime que la solution du problème du terrorisme passe par l'éradication de la pauvreté, de l'oppression, à travers le dialogue constructif.

****

رئيس الجلسة:

شكرًا جزيلاً للدكتور راشد المبارك على ما قدمه لنا، وعلى التزامه بالوقت، وأحب أن أعيد توضيحًا مجتزأً قدمه الأستاذ عبدالعزيز السريع بين يدي هذا الجمع بأن سبب عدم توزيع الأبحاث في هذه الندوة كان سببه الرئيسي أن الأبحاث وصلت في معظمها متأخرة، وأنه سوف تطبع هذه الأبحاث في كتاب، ومن المتعذر الآن توزيعها.

المتحدث الثاني في هذه الجلسة هو الدكتور ديفيد سولار، إلا أنه لم يتمكن من الحضور لأسباب مرضية، وستلقي المحاضرة نيابة عنه الدكتورة (سها عبود) الأستاذ بجامعة مدريد، ونرحب بما تقدمه وبالباحث الذي اختار أن يكلفها، والشكر لهما.

الدكتورة سها عبود:

شكرًا.. أود في بداية كلمتي وبصفتي الشخصية ونيابة عن السيد ديفيد سولار أن أشكر السيد عبدالعزيز البابطين والعاملين بالمؤسسة على هذه الدعوة الكريمة التي أتاحت لي الفرصة لحضور مثل هذا الحفل الفكري والثقافي الكبير.

وكما تفضل وأشار السيد رئيس الجلسة فإنني سألقي هذه الكلمة نيابة عن الدكتور ديفيد سولار لمرضه المفاجئ وسألقيها باللغة الإسبانية لالتزامي الكامل بالنص الذي كتبه د. سولار.

****

LOS FUNDAMENTOS DEL EXTREMISMO POLÍTICA, ECONOMÍA, HISTORIA

Por David Solar Cubillas

Durante todo el año hemos asistido a un debate entre especialistas que, por un lado, sostenían que el terrorismo tenía nombres y apellidos concretos y orígenes políticos, sociales o económicos. Este grupo rechazaba que se hablara de terrorismo islámico y denunciaba que los gravísimos atentados del 11 de septiembre en Nueva York o el del 11 de marzo en Madrid habían desencadenado una ola de xenofobia en Estados Unidos y en Europa. En frente, otro grupo sostenía que, al margen de aceleradores coyunturales, el Islam tenía en sus fundamentos religiosos, teológicos, una veta violenta que reacciona con la yihad cuando se siente amenazado o cuando ve en peligro su aspiración hegemónica o universalista. No entraré en este terreno porque prefiero creer que la violencia generada por grupos radicales islamistas tiene numerosísimos orígenes susceptibles de ser analizados, sin llegar a los fundamen-tos de una religión revelada, ya que en ese caso nos hallaríamos ante un muro invulnerable y sobraría toda disquisición. Por eso, mi interven-ción versará sobre los múltiples orígenes de la violencia que se manifiesta en buena parte del mundo islámico. Pero, primero, me gustaría acotar el significado semántico de algunas de las etiquetas que colocamos a esos movimientos y grupos radicales.

Integrismo, fundamentalismo, islamismo

En los medios de comunicación se manejan a diario términos como integrismo, fundamentalismo, islamismo, utilizándolos

prácticamente como sinónimos para referirse a conductas radicales de ciertos grupos musulmanes o a las bases de partida de grupos abiertamente terroristas. No estamos ante una disquisición sencilla, ni existe un universal acuerdo sobre las definiciones y la trascendencia de su significado, pero, al menos, trataremos de establecer unas bases teóricas.

Se suele denominar islamismo al rigorismo islámico, que no se contenta con la práctica espiritual del Islam, sino que pretende la imposición de la sharía, la ley musulmana, como núcleo y fuente de toda la actuación política del gobernante y, para empezar, como legislación y base de la justicia en los países islámicos-.

Respecto al integrismo, el Diccionario de la Real Academia brinda esta definición: "actitud de ciertos sectores religiosos, ideológicos o políticos, partidarios de la inalterabilidad de las doctrinas"; el Robert francés, está en la misma línea: "actitud de aquellos que rechazan toda evolución en una doctrina"; la Hispáni-ca, lo mismo: "Radicalización de una ideología política o religiosa con el intento de salvaguardar a ésta de todo cambio o evolución que pueda alterar sus principios"

De estas definiciones se desprende que para el integrismo la verdad, su verdad, es inalterable y, por tanto, los cambios o evolucio-nes son inadmisibles; que no sólo existe un integrismo religioso islámico -que es el más universal-mente manejado estos días- sino que también afecta a los demás credos religiosos. Y se da, también, un integrismo ideológi-co -se califica, por ejemplo, como "integrista" la última etapa de Ramiro de Maeztu, basada en la defensa a ultranza de los valores tradicionales, católicos, estéticos etc hispánicos-. E, igualmente, un integrismo político -por ejemplo, esa es una de las características que los historiado-res hallan en las esencias carlistas del siglo XIX-.

De esas premisas se desprende que la propuesta integrista es el retorno a los orígenes, donde estarían la pureza, lo distintivo, la esen-

cia, la grandeza, la gloria, la fuerza... Y todo ello siempre en comparación con una actualidad decepcionante o desastro-sa. Es decir, entraña una actitud defensiva. No proliferan los integrismos en las edades áureas de los Imperios o las culturas.

Veamos el fundamentalismo. El término suele emplearse como sinónimo de integrismo e, incluso, la mayoría de las enciclope-dias, como la Hispánica o la Larousse, así lo consideran. Pero hay quien hila más fino: según el catedrático de Historia del Pensamien-to Político, Antonio Elorza, "el fundamentalismo busca en el pasado unas esencias sobre las que desarrollar un proyecto político o religioso" y coincidi-ría plenamente con el integrismo "en asentar la propia actitud en tajante rechazo a la moderni-dad". El fundamentalismo sería, pues, la instrumenta-lización de algunos integris-mos y, poseyendo muchas de las característi-cas de éste, me temo que tardará en llegar una definición clara que pueda aplicarse con propiedad a cada caso. Si tomamos como buena la caracteri-zación de Antonio Elorza podremos concluir que pocos islamismos serían fundamenta-listas, pues carecen, en general, de proyectos de futuro, salvo metas a corto plazo como la implanta-ción de la sharía en todos los países islámicos, el ensanchamien-to del Islam, la derrota de Israel o el ataque contra imperia-lismos o neocolonialismos, reales o supuestos... Por tanto, diremos que la mayoría de estos movimientos rigoristas son integristas y no fundamenta-listas.

Pero más útil que esa sutil distinción es recalcar los aspectos negativos que conllevan. Decía que para el integrismo su verdad es inalterable, eso significa el rechazo de cuantos piensen diferente, lo que llevará a su exclusión, sumisión o eliminación. Suprimido el pluralismo, surge de inmediato la vía autoritaria y el rechazo a toda libertad y a algo que con propiedad pueda denominarse democracia.

El integrismo se convierte, además, en un peligro para la conviven-cia. En nombre de su verdad suprema y absoluta todo está permiti-

do. Elimina cualquier freno moral por lo que el integris-ta pude cometer los mayores crímenes en nombre de una religión, una ideología o al servicio de una causa.

En el caso del integrismo islámico debe añadirse, además, otro componente: La Yihad. Los islamistas parecen prestar menor atención al perfeccio-namiento personal y espiritual que entraña la Yidad, y la interpretan, preferentemente, en su actuación violenta. Eso justifica, por ejemplo, las atroces matanzas cometidas por los integris-tas argelinos, cuyo objetivo sería derribar al que ellos consideran un Gobierno injusto. Eso, también, impulsa y justifica el suicidio de los seguidores de Hamas, en Palestina, que al enfajarse en explosivos y autoinmolarse con cuantos israelíes pueda hallar en un local público o en una calle, están defendiendo las tierras y derechos del Islam, conculcados por una potencia ocupante: "Creemos en la sagrada autodefensa" declaraba un dirigente de Hezbolá hace unos días. Y eso impulsó muchas conquis-tas del pasado, que llevaron los estandartes de la media luna hasta la India y hasta las columnas de Hércules... aunque estas teorías yihadistas hoy no están universalmente aceptadas.

Tres razones fundamentales para el integrismo

Tras esta mínima introducción teórica aún es preciso pregun-tarse ¿porqué se produce el auge de los integrismos en las décadas postreras del siglo XX? Los estudiosos del tema señalan numerosas causas:

- **El fracaso de las dos grandes utopías que encandilaron a la humanidad durante buena parte del siglo XX: el comunismo y el desarro-llismo capitalis-ta.**
- **El agravio histórico y presente de los colonialismos clásicos y de las modernas formas de imperialismo y demonio.**
- **El fulgor histórico del Islam. Su dominio de tierras, su esplendorosa cultura, ciencia y arte.**

Analicemos estas tres líneas y en el discurso aparecerán otras causas colaterales, no menos influyentes.

El fracaso de las utopías del siglo XX

Muchos millones de seres creyeron en el paraíso comunista: en el igualitarismo, en la justicia social, trabajo, vivienda y educación para todos, igualdad de oportunidades, coberturas sociales a cargo del Estado, progreso sostenido, desaparición de las guerras, etc. El desplome de los sistemas comunistas, con la total puesta al descubierto de sus ruinas económicas, sus desastro-sas e inmorales administraciones, su falta de justicia social, su sistemática vulneración de los derechos humanos, etc, han llevado a muchos de los que creyeron en el comunismo y esperaron muchos de él -incluidos algunos musulmanes, aunque el comunismo tuvo escaso arraigo entre ellos- al escepticismo o al integrismo, a mirar hacia el pasado más positivo y buscar en él los supuestos valores sociales, políticos o religiosos que configuraron antiguas glorias, contrapuestas a las ruinas del presente.

Más decepcionante, incluso, fue la promesa capitalista de una marcha imparable hacia el progreso. Entre los años cincuenta y setenta se hablaba de países desarrollados y de países en vías de desarrollo. Aquellos habían llegado al paraíso del bienestar, de las prestaciones sociales y del consumo. Un mundo abundante y feliz pregonado por la publicidad. Los países que estaban en vías de desarrollo se alineaban en una especie de pista en la que calenta-ban motores hasta llegar al régimen de revoluciones que les permitiera despegar y saltar hasta el bando de los privile-giados. Hace ya bastantes años que también se desvaneció esta utopía: no existía tal pista de despegue. La entrada en el mundo del desarro-llo en los momentos actuales sólo ha sido posible para unos pocos países cuya posición geográfica, situación política, formación de élites culturales y técnicas y proximidad económica mereció la confianza del mundo desarrollado y contó con su imprescindible apoyo para dar el salto.

Hace 40 años se decía que Irán, Iraq, Turquía, Argelia, Pakistán, Egipto o Marruecos eran países en vías de desarrollo. Hoy, salvo en el caso turco, estos países tienen un nivel de vida poco mejor que el de entonces. Y conste que estamos hablando de países que aún luchan por acceder al mundo del desarrollo. ¡Qué pensar, entonces, de países que durante décadas esperaron dar ese salto prodigioso y hoy se sumergen en un subdesarrollo insalva-ble! Por ejemplo Afganistán, Sudán, Nigeria o los países africanos en general y la mayor parte de Asia y casi toda Latinoamérica.

Países como Egipto o Argelia, donde el fenómeno integrista ha sido más llamativo en la última década, sufrieron especialmen-te esas frustraciones. Les decepcionó el socialismo de Gamal Abdel Nasser y de Huari Bumedian, respectivamente, y volvió a decepcio-narles el capitalismo y la pseudode-mocratización de Anuar el-Sadat y de Chadli Benyedid.

Una de las consecuencias en los países islámicos de esa inmensa decepción y del azote de la crisis económica de los años noventa ha consistido, en palabras de Antonio Elorza, en "volver la vista atrás, recuperando los valores supuestamente positivos de la organización sociocultural y religiosa previa a la fallida modernidad. La idealización del pasado confiere a tales construc-ciones mentales un sesgo al mismo tiempo regresivo y totalitario, con una carga de violencia que ensombrece tanto el futuro de esas sociedades como el nuestro".

Como en todos los lugares y ámbitos se producen frustracio-nes debería-mos concluir que, efectivamente, en todos ellos existirá la tentación de volver la vista atrás -con mayor o menor carga de violencia- buscando allí soluciones al presente y proyectos para el futuro. Seguramente, el fenómeno no es tan universal que nos permita un silogismo determinante, pero hallaremos que responde positivamente a la mayoría de las situa-ciones.

La miseria, el subdesarrollo, la pérdida de esperanzas, la opresión, son un buen caldo de cultivo para el integrismo, en general, pero, en el caso islamista, hay más ingredientes porque también en oconomías prósperas como la de Arabia Saudí, la Kuwaití o la de los Emiratos del Golfo existen movimientos integristas. Véase el wahhabismo de Arabia, un rigorismo del siglo XVIII con cuya colaboración ganó la dinastía saudí el dominio de los Santos Lugares del Islam y que hoy constituye uno de los movimientos integristas musulmanes más influyentes, pues su rigorismo dispone de recursos económiços para promocionarlo fuera de sus fronteras: paga mezquitas, misioneros y financia obras de asistencia desde Bosnia a Afganistán. Del wahhabismo surgió Bien Laden, miembro de una familia adinerada, que en el wahhabismo mamó el impulso yihadista que le llevó a combatir en Afganistán y que, en último término, le convirtió en el fundador de Al Qaeda.

Antiguos y nuevos colonialismos

En el caso árabe -y en la de la generalidad de los países islámicos- tampoco es desdeñable el papel jugado por el colonia-lismo en la activación del integrismo. Inglaterra y Francia -a parte de dejarles como herencia las habituales lacras coloniales- les decepcionaron con su incumpli-miento de las promesas que se les hicieron durante la Primera Guerra Mundial. No les dieron la independen-cia cuando se la prometieron y cuando, finalmente, se la otorgaron, fue sobre fronteras tiradas con regla y cartabón por los intereses colonialistas, es decir, provocados por la existencia de petróleo o por intereses estratégicos o comercia-les. Tras sí dejaron problemas complicadísimos cuando no insolubles, como el de los kurdos, el de Palestina, el de Bangla Desh, el de Cachemira, el del Cáucaso -tan dolorosamente palpitante en estos días-. Esos problemas generan un resentimien-to capitalizado por los islamistas: de él se han nutrido en parte movimientos como Hezbolá en Líbano, como Hamas o Yihad islámica, en Palestina, como los talibanes, en Afganistán.

El caso afgano es paradigmático del caldo de cultivo integrista realizado por los viejos y nuevos imperialismos. La invasión soviética de Afganistán, contra-rrestada sigilosamente por Estados Unidos y China, con amplios apoyos directos o indirectos de iraníes y saudíes, convirtie-ron las tierras de Asia central en un pandemo-nium de intereses, de servicios secretos y de agentes de todo tipo. Allí convivían los vendedores de armas que proporcio-naban lo más moderno en equipo militar ligero de la industria norteamericana con los misioneros islámicos que llegaban con lo más duro del arsenal religioso de Arabia Saudita, Pakistán o la India. Sus mensajes religiosos tuvieron fértil campo de cultivo en los miserables campamentos donde se refugiaban más de tres millones de afganos; ahí nacieron los talibanes, maravillosamente equipados para la lucha con el más intransigente yihadismo y los cohetes Stinger norteamericanos. En aquella guerra, de la que la URSS terminó marchándose en 1989, se formó parte del más duro integrismo islámico, que operaría depués en Argelia, en Egipto, en Bosnia, en el Cáucaso...

Allí parece que comenzó su forja Bin Laden, el wahhabí que fue agente de los norteamerica-nos durante años en aquella guerra, en la que comenzó a organizar Al Qaeda, "La base". Este personaje, tan misterioso que a ciencia cierta se desconoce si está vivo o muerto, se ha convertido en la última década en el paradigma del integrismo vengador de los musulmanes. Sus colaboradores -o sus seguidores, si ha muerto- no parecen muchos, son, sin duda, una minoría, pero sus actuaciones encandilan a las masas árabes porque su discurso y actuaciones concuerdan con el victimismo que existe en el mundo islámico entero.

Las masas musulmanas, las árabes sobre todo, no pueden superar ese victimismo histórico, porque todos los días se prolonga en el pre-

sente con nuevos agravios. Lo que sucede en Palestina clama al cielo. Allí Israel burla sistemáti-camente las resoluciones emitidas por la ONU desde 1949 y, en nombre de la democracia, se conculca todos los derechos humanos de los palestinos y se les humilla, expolia, empobrece, aplasta y asesina ante la progresiva inoperancia internacional, contando con el apoyo norteamericano.

Y qué decir de Iraq, un país destruido en dos guerras y en un intermedio no menos devastador. ¿Quién ha contado todos sus muertos originados por la guerra o sus letales consecuencias? ¿Quién podrá predecir el número de los que aún deberán morir antes de que se instaure la paz? ¿Quién vaticinará el futuro político de las tierras de Mesopota-mia, unidas hace ochenta años por los designios colonialistas y hoy en grave peligro de fractura?

La gloria perdida

Pero, ¿porqué un musulmán se siente personalmente más afectado por lo que ocurre en Irak o en Palestina que un cristiano, por ejemplo, ante los conflictos que se suscitan en el mundo mayorita-riamente cristiano? Pongamos ejemplos: ¿Qué angustia suscitaba a los protestantes neozalandeses la dictadura de Argebntina? ¿Que inquietud les provocaba a los cristianos brasileños la matanza de cristianos armenios en Turquía? O, ahora mismo, ¿Qué reacciones origina en las grandes potencias cristianas el exterminio de animistas y cristia-nos en Sudán? Yo creo que esa mayor proximidad, sensibilidad, de los musulmanes respecto a lo que afecta a sus correligionarios se debe, primero, a que el musulmán se siente fuertemente vinculado a su sociedad de fieles y a su estructura político-religiosa. La doctora Gema Martín, escribe: "Al ser el Islam quien creó el Estado, el vínculo de pertenencia al conjunto sociopolítico se conformó en torno a la condición de musulmán de sus miembros, asimismo será el Islam la ciudadanía común de los componentes de la comunidad o Umma, la fuente

de su ley y el elemento que determine la identidad, la fidelidad y el estatuto. La religión venía a determinar la pertenencia al grupo".

Segundo, por la grandeza histórica del Islam, sus formida-bles conquistas, su progreso científico, su brillo cultural... E-sas glorias han pervivido en la memoria colectiva de los musulmanes, que pueden recordar cómo pasaron de golpe de dominadores a dominados. Los integris-tas fomentan la nostalgia de ese fulgor pasado y, según ellos, perdido, precisamente, cuando los gobernan-tes se olvidaron de la política islámica emanada del Corán y adoptaron doctrinas "modernas", contaminadas, para el gobierno de sus pueblos y sistemas de vida copiados de pueblos fronterizos.

El integrismo, unido en la comunidad de fieles -la Umma-; convencido de la indisoluble unidad político-religiosa de su fe; deslumbrado por el antiguo fulgor militar, artístico, científico del Islam; irritado por las ofensas que le infiere el mundo infiel; y espoleado por un creciente nacionalismo, propone un retorno a las esencias originales de la sharía y extiende su mensaje por un mundo decepcionado por las fracasadas promesas del comunismo, el capitalismo y agraviado por las ofensas que las grandes potencias occidentales -los infieles, de hecho- infieren a diario a otros miembros de la Umma en Irak, en Afganistán, en Palestina, en Bosnia, en Chechenia o en Turquía, cuando no es aceptada en la Unión Europea tanto por su taras democráticas y constitucionales, como por el miedo -aunque no se confiese- que suscita el indudable avance del fenómeno islamista, por más moderado que se muestre en el ejercicio del poder.

Fenómenos de este tipo, con sus características diferencia-doras, desde luego, tenemos a lo largo de la Historia. Los almorávides surgieron de las profundidades del Sáhara en el siglo XI para erradicar la impiedad en la que, según Ibn Yasin, su fundador, había caído el Islam. Un siglo después otro visionario, Muhammad ben Tumart, ponía en marcha otro movimiento de corte integrista, los almohades, para erradicar las desviaciones en que habían caído los almorávides...

No vamos a recorrer las docenas de movimientos integristas que han sacudido el Islam en casi catorce siglos, pero recordaré alguno de los últimos, cuyo rastro aún perdura, como el de los wahhabies, que purificaron Arabia en el siglo XVIII; como la mahdiyya, que pretendió limpiar a sangre y fuego el Sudán del siglo XIX (actual-mente, émulos del Mahdi tienen el poder en Jartún); o como los Hermanos Musulmanes, que trataron de restaurar la ortodoxia en el Egipto de 1928, bajo dominio británico, gobernando por el partido Wafd (nacionalista de corte europeo) y en el que la minoría cristiana (copta) había ccmenzado a jugar un papel sociopolí-tico relevan-te. En el movimiento de los "Hermanos Musulmanes" hay que hallar la simiente de otros integrismos del momento actual como los que sacuden Egipto, Argelia o Turquía.

Pero situémonos en el presente. En general puede decirse que en los países islámicos nacidos a la independencia en el siglo XX "el Islam reina, pero no gobierna". A excepción de Turquía, que después de la I Guerra Mundial se constituyó en Estado laico, el resto de los países musulmanes son confesionales, pero la mayoría en su praxis política también son laicos, lo que suscita una contradicciones cada vez más pronuncia-das. Por ejemplo, ante el conflicto de Afganistán, varios muftis -jurisconsulto con poder jurídico- emitieron fatwas prohibiendo que los musulmanes hicieran armas contra sus hermanos talibanes o que los países islámicos apoyaran a los infieles en su guerra contra musulmanes; al tiempo, la mayoría de los países del mundo islámico apoyó directa o indirectamente la acción norteamericana contra los talibanes ¿En qué situación esquizofrénica se le ha colocado al buen musulmán, que tiene que acatar la fatwa y, al tiempo, obedecer a su Gobierno?

Esa contradicción se manifiesta entre el deseo de moderni-dad, progreso, democracia, que tienen la mayor parte los musulmanes de

todos los países y las trabas existentes para avanzar hacia esas metas impuestas por la tradición o por la legislación o por regímenes políticos cuya regla de oro es la supervivencia en el poder.

Hablamos de monarquías en gran parte controver-tidos o de dictaduras de diverso tipo que, en general, no satisfacen las ilusiones de sus súbditos y tratan de convivir con los islamistas -a los que reprimen, pero a los que, al mismo tiempo, tratan de mantener en calma con prebendas educativas, legislati-vas y ventajas frente a la intelectualidad laica que carece de opciones para difundir sus ideas.

✡✡✡✡

FIN DEL ESQUMA PREVIO SOLICITADO

El resto de la conferencia analizará la irrupción del integrismo contemporáneo a partir del triunfo de la revolución jomeinista en Irán y el desarrollo de varios fenómenos integris-tas: el iraní, el turco, el afgano, el egipcio, el argelino y el palestino.

****

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

الثقافة .. والتطرف

أ.د. ديفيد سولار كوبياس

يبدأ الباحث ورقته بعرض وجهتي نظر مختلفتين عن أصول التطرف الإسلامي، ويقول إن هناك وجهتي نظر متباينتين في هذا الخصوص: الأولى ترفض الحديث أصلا عما يسمى بالإرهاب الإسلامي، ولا تشعر بالرضى عما نتج عن أحداث الحادي عشر من سبتمبر في نيويورك، أو الحادي عشر من مارس في مدريد من موجات الكراهية والبغض نحو المسلمين في الولايات المتحدة وأميركا وأوربا.. وأما المجموعة الثانية فترى أن بعض أصول الإسلام ومعتقداته تتسم بشيء من العنف الذي يرتبط بالجهاد عندما يوجه له أي تهديد أو عندما تتعرض طموحاته العالمية للعرقلة، ويؤكد الباحث أنه لن يخوض في هذا الأمر لأنه يعتقد أن العنف الذي تمارسه بعض المجموعات الإسلامية المتطرفة له مبررات متعددة لا تتعلق أصلاً بأصول دين منزل، وسيحاول من خلال بحثه النظر في أسباب العنف الذي يظهر لدى هذه المجموعات.

يعرج الباحث أولاً على تعريف بعض المصطلحات المتعلقة بموضوعه وهي: الغلو والأصولية والإسلامية.

وفي إطار التعريفات التي يسوقها الباحث لكلمة الغلو وجد أن معنى الكلمة يكمن في الدفاع عن مبدأ معين وعدم القبول بتغييره أو تبديله مهما كانت الظروف وعلى ذلك فالغلو ليس خاصًا بالإسلام والمسلمين كما تصوره وسائل الإعلام التي تربط بين الأمرين كأنهما متلازمان، وهو بمعناه في اللغة يمكن أن يكون تطرفًا فكرياً كما يطلقه البعض على الفترة الأخيرة من حكم راميرو دي مانثتو، وهناك غلو سياسي تنطبق بعض خصائصه على عهد كارلوس دي بوربون في القرن التاسع عشر.

---

* اختار الباحث عنوانًا آخر لبحثه هو «أصول التطرف السياسة - الاقتصاد - التاريخ».

أمـا الأصـوليـة فمـعظم اللغـويين يوردها على أنهـا مـرادف للغلو، ولكن بعض المتخصصين في تاريخ الفكر أضـاف إليها معنى تحديديًا يكمن في «البحث عن أمجاد الماضي عن مبدأ يبنى عليه تطوير مشروع مستقبلي سياسيًا كان أم دينيًا». وإذا قبلنا هذا التحديد فإن معظم الإسلاميين ليسوا بأصوليين والقليل منهم هو الذي ينطبق عليه هذا التعريف لأنهم لا يتطلعون لمشروعات مستقبلية، بل كل تطلعاتهم على المدى القصير مثل تطبيق الشريعة في كل البلاد الإسـلاميـة ونشر الإسـلام وهزيمة إسرائيل ومقاومة الاستعمار الجديد والإمبريالية... إذًا فمعظم الاتجاهات الإسلامية يمكن أن تكون مغالية لكنها ليست أصولية.

والغلو الإسـلامي له سبب جوهري وهو «الجهـاد» حيث إن كثيرًا من الإسلاميين ينسون المعنى الرئيسي للجهاد وهو محاولة السمو بالنفس والروح ويقصرون معناه على التضحية أو القتال، وقد يعزى لهذا أعمال القتل في الجزائر والهجمات «الانتحارية» من «حماس» التي ترى أن أفضل الجهاد هو أن يضحي الإنسان بنفسه في سبيل قتل عدد من الإسرائيليين كدفاع عن المقدسات والأرض.

ويطرح البـاحث سـؤالاً هو: لماذا وصل الغلو والتطرف إلى ذروته في أواخر القرن العشرين؟ ويجيب على ذلك بأن الباحثين قد عزوا ذلك إلى الأسباب التالية:

١ – فشل المذهبين الرئيسيين اللذين سادا الإنسانية في القرن العشرين وهما الشيوعية والرأسمالية.

٢ – الأضرار التي نتجت في الماضي عن الاستعمار التقليدي والأضرار الأشد التي تكمن في أشكال الاستعمار الجديد وحب السيطرة.

٣ – الازدهار التاريخي للإسلام وانتشاره وسمو ثقافته وعلومه وفنه.

وبعد استعراض مفصل لهذه العوامل الثلاثة يركز الباحث على عامل يعتبره شديد الأهمية في أن بعض المجموعات الإسلامية تصل إلى حد الغلو والتطرف، وهو أن الإسلام ربَّى أبناءه على رباط اجتماعي أخوي، يتأثر فيه المسلم بهموم المسلم بصرف النظر عن الديار واللغة، أضف إلى ذلك ما أحدثه الاستعمار في بلاد العرب والإسلام من تخريب

وتدمير، ولا يستطيع المسلمون أن يتحملوا ما يحدث في بلادهم لأنهم كما أسلفنا مرتبطون اجتماعيًا ودينيًا، وما يحدث في فلسطين يؤثر في السماء فضلاً عن الأرض حيث تسخر إسرائيل من قرارات الأمم المتحدة منذ ١٩٤٩ وحتى الآن، وتغتصب حقوق الفلسطينيين عيانًا بيانًا تحت اسم الديمقراطية وعلى سمع المجتمع الدولي، ويعانون يوميًا الذل والقهر والفقر والقتل والنهب.

ويعرج الباحث على العراق ويقول: من يعدّ القتلى الذين فقدهم هذا البلد في حرب لا نعلم حتى الآن نتائجها؟ ومن الذي يستطيع أن يتنبأ بعدد القتلى في المستقبل؟ ومن الذي يستطيع التكهن بمصير هذا البلد الذي عانى الاستعمار منذ ثمانين سنة ويعاني اليوم التصدع والتدمير؟

****

Culture and Extremism

Dr. David Solar

"Summary"

The researcher starts his study by demonstrating two different points of views about the origin of Islamic extremism. The first of view rejects talking about what is called "Islamic Extremism" and does not feel satisfied with what happened on September 11th, 2001, in New York, and on March 11th in Madrid, in regard to the hatred and aversion towards the Muslims in the USA and Europe. Whereas the second point argues that some of the Islamic fundamentals and beliefs are marked by violence, which is connected to "Jihad", and when confronted with threat and its world ambitions and expectations are exposed to encumbrance.

The researcher continues to define certain terms related to the subject under discussion: i.e. Exaggeration, Fundamentalism and Islam. In regard to exaggeration, the writer suggests that the meaning of the term lies in defending a certain principle and the impossibility of changing it under any circumstance. Therefore, exaggeration is not a characteristic of Muslims and Islam, as portrayed by the world media, rather it is an international phenomena. Whereas, fundamentalism is explained by linguists as an equivalent to exaggeration. But some specialists in the history of thought added a definite meaning: i.e. looking in the glory of the past for a principle where a future project, whether political or religious, can be built.

If we accept this definition, we find that most Muslims are not fundamentalists because they do not aspire for future projects. On the contrary, all their anticipations are of short range, such as implementing Sharia'a in all Islamic countries, dissemination of Islam, defeating Israel and resisting new imperialism. Thus, most Islamic trends could be excessive but not fundamentalists.

Among many questions and queries about the situation in Palestine and Iraq, the researcher raises the question: "Why did excessiveness and extremism reach climax at the end of the twentieth (20th) Century?"

In answering this critical question, the writer suggests that researchers in this field attributed it to the following reasons:

1. **The failure of the two main doctrines that prevailed humanity in the 20th century; namely, communism and capitalism.**
2. **The damages resulted from the traditional colonization, and the worst is the new forms of colonization and love of dominance.**
3. **Historical prosperity of Islam; dissemination and sublimity of Islamic culture, sciences and arts.**

****

Los fundamento del extremismo
Política, economía historia

Por/David Solar Cubillas

Resumen

Durante todo el año hemos asistido a un debate entre especialistas que, por un lado, sostenían que el terrorismo tenía nombres y apellidos concretos y orígenes políticos, sociales o económicos. Este grupo rechazaba que se hablara de un terrorismo islámico y denunciaba que los gravísimos atentados del 11 de septiembre en Nueva York o del 11 de marzo en Madrid habían desencadenado una ola de xenofobia en Estados Unidos y en Europa. En frente, otro grupo sostenía que, al margen de aceleradores coyunturales, el Islam tenía en sus fundamentos religiosos, teológicos, una veta violenta que reacciona con la yihad cuando se siente amenazado o cuando ve en peligro su aspiración hegemónica o universalista. No entraré en este terreno porque prefiero creer que la violencia generada por grupos radicales islamistas tiene numerosísimos orígenes susceptibles de ser analizados, sin llegar a los fundamentos de una religión revelada, ya que en ese caso nos hallaríamos ante un muro invulnerable y sobraría toda disquisición. Por eso mi intervención versará sobre los múltiples orígenes de la violencia que se manifiesta en buena parte del mundo islámico.

Integrismo, fundamentalismo, islamismo

En los medios de comunicación se manejan a diario términos como integrismo, fundamentalismo, islamismo, utilizándolos prácticamente como sinónimos por referirse a conductas radicales de ciertos grupos musulmanes o a las bases de partida de grupos abiertamente terroristas.

Se suele denominar islamismo al rigorismo islámico, que no se contenta con la práctica espiritual del Islam, sino que pretende la imposición de la sharía, la ley musulmana, como núcleo u fuente de toda la actuación política del gobernante y, para empezar, como legislación y base de la justicia "en los países islámicos.

Respecto al integrismo, el Diccionario de la Real Academia brinda esta definición: "actitud de ciertos sectores religiosos, ideológicos o políticos partidarios de la inalterabilidad de las doctrinas". El Robert Francés está en la misma línea: ""Actitud de aquellos que rechazan toda evolución en una doctrina.

De estas definiciones se desprende que para el integrismo la verdad, su verdad, es inalterable y, por tanto, los cambios o evoluciones son inadmisibles; que no sólo existe un integrismo religioso islámico -que es el más universalmente manejado estos días- sino que también afecta a los demás credos religiosos. Y se da, también, un integrismo ideológico -se califica, por ejemplo, como ""integrista " la última etapa de Ramiro de Maeztu, basada en la defensa u ultranza de los valores tradicionales, católicos, estéticos, etc. hispánicos-. E, igualmente, un integrismo político, por ejemplo, esa es una de las características que los historiadores hallan en las esencias carlistas del siglo XIX.

Veamos el fúndamentalismo. El término suele emplearse como sinónimo de integrismo e, incluso, la mayoría de las enciclopedias así lo consideran. Pero hay quien hila más fino:

según Antonio Elorza "el fúndamentalismo busca en el pasado unas esencias sobre las que desarrollar un proyecto político o religioso ". Si tomamos como buena la caracterización de Elorza, podremos concluir que pocos islamismos serían fundamentalistas, pues carecen, en general, de proyectos de futuro, salvo metas a corto plazo como la implantación de la sharía en todos los países islámicos, el

ensanchamiento del Islam, la derrota de Israel o el ataque contra imperialismos o neoclasicismos, reales o supuestos... Por tanto, diremos que la mayoría de estos movimientos rigoristas son integristas y no fundamentalistas.

En el caso del integrismo islámico debe añadirse, además, otro componente: el yihad. Los islamistas parecen prestar menor atención al perfeccionamiento personal y espiritual que entraña el yihad, y lo interpretan, preferentemente, en su actuación violenta. Eso justifica, por ejemplo, las atroces matanzas cometidas en Argelia y el suicidio de los seguidores de Hamas, en Palestina.

Tres razones fundamentales para el integrismo: Los estudiantes del tema señalan numerosas causas:

- **El fracaso de las dos grandes utopías que encandilaron a la humanidad durante buena parte del siglo XX: el comunismo y el capitalismo.**

- **El agravio histórico y presente de los colonialismos clásicos y de las modernas formas de imperialismo y demonio.**

- **El fulgor histórico del Islam. Su dominio de tierras, su esplendorosa cultura, ciencia y arte.**

Además de detallar cada uno de estos motivos el investigador destaca una cuestión de capital importancia y se pregunta:
❖Porqué un musulmán se siente más afectado por lo que ocurre en Irak o en Palestina que un cristiano, por ejemplo, ante los conflictos que se suscitan en el mundo mayoritariamente cristiano? Y responde: Yo creo que esa mayor proximidad, sensibilidad, de los musulmanes respecto a lo que afecta a sus correligionarios se debe, primero, a que el musulmán se siente fuertemente vinculado a su sociedad de fieles y a su estructura político-religiosa. Segundo, por la grandeza histórica del Islam, sus formidables conquistas, su progreso científico, su brillo cultural.

Las masas musulmanas, pues, no pueden superar ese victimismo histórico, porque todos los días se prolonga en el presente con nuevos agravios. Lo que sucede en Palestina clama al cielo. Allí Israel burla sistemáticamente las resoluciones emitidas por la ONU desde 1949 y, en nombre de la democracia, se conculca todos los derechos humanos de los palestinos y se les humilla, expolia, empobrece, aplasta y asesina ante la progresiva inoperancia internacional, contando con el apoyo norteamericano.

Y qué decir de Irak, un país destruido en dos guerras y en un intermedio no menos devastador. ¿Quién ha contado todos sus muertos originados por la guerra o sus letales consecuentes? ¿Quién podrá predecir el número de los que aún deberán morir antes de que se instaure la paz? ¿Quién vaticinará el futuro político de las tierras de Mesopotamia, unidas hace ochenta años por los designios colonialistas y hoy en grave peligro de fractura?

****

Les origines de l'extrêmisme: La politique, l'économie, l'histoire.

Dr.David Solar Cubillas

L'auteur commence par exposer deux points de vue différents sur l'extrêmisme musulman : le premier refuse de parler de ce qu'on appelle le terrorisme musulman et n'est pas satisfait de ce qui a suivi le 11 septembre à Newyork et le 11 mars à Madrid comme vague de haine et d'animosité envers les musulmans aux Etats-Unis et en Europe. Le deuxième trouve qu'une partie des fondements de l'Islam et de ses croyances engendre une certaine violence liée au "Jihad" s'il y a une menace ou si les ambitions universelles sont entravées. Il affirme qu'il ne va pas s'étendre sur ce problème parce qu'il est certain que la violence pratiquée par quelques groupes musulmans est justifiée par plusieurs facteurs qui n'ont rien à voir avec les fondements d'une religion. Il va essayer à travers cette ètude de trouver les causes de cette violence.

L'auteur commence par définir qulques concepts en rapport avec le sujet:

L'Outrance, le Fondamentalisme, l'Islamisme.

Pour l'outrance, l'auteur pense que le sens du mot réside dans la défense d'un principe donné et le refus d'accepter sa modification ou son changement quelles que soient les conditions. Ainsi l'outrance n'est pas spécifique à l'Islam et aux musulmans comme veulent le faire croire les médias. Le sens éthymologique peut être l'extrêmisme spirituel de Ramiro De Maeztu, il ya l'outrance politique dont certaines pratiques étaient d'usage sous Carlos De Bourbon au XIXème siècle.

Quant au fondamentalisme, la plupart des linguistes pensent qu'il est synonyme d'outrance mais, des spécialistes de l'histoire et de la

pensée lui ont donné un sens nouveau qui est " la recherche dans les gloires du passé d'un principe sur lequel on peut construire un projet futur politique ou religieux ". Si on accepte cette définition, la plupart des musulmans ne sont pas fondamentalistes, une petite minorité seulement peut être qualifiée ainsi parce qu'elle n'a aucun projet pour l'avenir et toutes leurs perspectives sont à court terme comme l'application de la Chariâ islamique, la défaite d'Israël et la résistance contre le colonialisme et l'impérialisme. Donc la majorité des mouvements islamiques peut être zelée mais pas fondamentaliste.

L'outrance en Islam a pour origine intrinsèque le "Jihad" parce que beaucoup de musulmans oublient le sens réel de ce mot qui est de s'éléver psychologiquement et spirituellement, et le ramènent au combat et au sacrifice. C'est dans ce sens qu'il y a eu les meurtres en Algérie et les attaques suicidaires du Hamas qui trouve que le meilleur "Jihad" consiste à sacrifier sa vie et tuer quelques israëliens pour défendre les lieux saints et la terre.L'auteur pose une question: Pourquoi l'extrêmisme et l'outrance ont attaint leur apogée à la fin du XXème siècle?

Il répond en disant que les chercheurs ont ramené cela aux causes suivantes:

1- L'echec des deux idéologies qui ont gouverné le monde au XXème siècle et qui sont : le communisme et le capitalisme.

2- Les effets néfastes du colonialisme traditionnel et les pires effets du néocolonialisme et de la domination.

3-Le rayonnement historique de l'Islam, sa propagation et la grandeur de sa culture, de ses sciences et de son art.

Après un exposé détaillé de ces trois effets, l'auteur insiste sur un facteur qu'il estime être déterminant dans la formation des groupes musulmans zélés et extrêmistes: l'Islam a éduqué ses adeptes sur la force des liens sociaux et fraternels où chaque musulman subit les

problèmes de son frère musulman quels que soient sa langue et son pays, parallèlement à cela, la colonisation a détruit et saboté tout ce qui existe dans les pays arabes et musulmans, ce qui est insupportable pour des gens aussi unis socialement et religieusement. Ce qui se passe en Palestine affecte le ciel et a plus forte raison la terre: quand Israël fait fi des décisions de l'ONU depuis 1949, viole les droits des palestiniens au vu et au su de tout le monde au nom de la démocratie, les soumettant à l'humiliation, à l'asservissement, à la pauvreté, à la mort et au pillage.

L'auteur fait un détour par l'Irak et dit " qui peut compter les morts de ce pays dans une guerre dont on ne connaît pas les résultats jusqu'á présent? Et qui peut imaginer le nombre de morts dans l'avenir? Et qui peut prévoir le sort de ce pays qui a enduré la colonisation depuis 80 ans et qui, aujourd'hui, sombre dans le démembrement et la destruction".

****


المناقشات

رئيس الجلسة:

شكرًا جزيلاً للدكتور ديفيد سولار وللدكتورة سها عبود على الورقة، وقد احتوت الكثير من الأفكار والآراء مما قد يستثير حوارًا ويوقفنا عند مفاصل عديدة، وربما كانت هذه هي الفائدة الكبيرة من لقاءات يتحدث فيها أشخاص من مواقع مختلفة لكي تبرز رؤى وآراء عديدة، ومن ثم أتوقف عند حقائق ومعطيات كثيرة.. ولا أسمح لنفسي أن أبدي رأيًا، وإنما أفسح الوقت لمن يريدون إبداء الراي، وأول مداخلة وصلتني هي للدكتور محيي الدين عميمور من الجزائر فليتفضل مشكورًا.

الدكتور محيي الدين عميمور(*) (الجزائر):

خشيت أن أقول السلام عليكم فأتهم بالتعصب بعد سهرة أمس الرائعة، التي أشاعت في نفوسنا آمالاً كبيرة وأحسسنا فيها بروح ابن زيدون تحلق حولنا. تأتي محاضرة د. سولار لتفرض علينا – وعليّ أنا شخصيًا – جوًا من الإحباط واليأس والتشاؤم يجعلني أتشكك كثيرًا في إمكانية قيام حوار حقيقي بين الشمال والجنوب، فالورقة أو المداخلة عبارة عن محاكمة لا أقول للإسلام، لأنه أكثر عجزًا هو وغيره من أن يحاكم الإسلام.. ولست ممن يقدرون على الدفاع، وهناك من هم أقدر مني على ذلك. قضية إلحاق التطرف والإرهاب بالإسلام.. أعتقد أنه فيها حجم كبير من النفاق لأنه إذا عدنا للتاريخ المعاصر، ندرك أن التطرف الحقيقي بدأ في الأربعينيات من القرن الماضي باغتيال الوزير البريطاني المقيم في الشرق الأوسط اللورد (موين) في مصر عام ١٩٤٤ من قبل جماعات صهيونية.

عند التحدث عن القتل، أعتقد أن القائمة طويلة من إخواننا الفلسطينيين الذين قتلوا خارج الأراضي المحتلة، أليس هذا إرهابًا إجراميًا؟ وهنا قوسان لعل أساتذتي يصححون لي معنى الإرهاب.. أنا لا أؤمن بكلمة الإرهاب.. أؤمن بكلمة الإجرام أما

– كان عضوًا في مجلس الأمة الجزائري إبان فترة حكم الرئيس اليمين زروال ١٩٩٨.
– اغسطس ٢٠٠٠ اختاره الرئيس عبدالعزيز بوتفليقة عضوًا في حكومته الثانية وكلفه بوزارة الاتصال والثقافة.
– عضو في اتحاد الكتّاب الجزائريين وفي المجلس العلمي للمركز الوطني للدراسات التاريخية.

الإرهاب فهي كلمة نبيلة معناها إخافة الآخر حتى لا يعتدي عليه.. للأسف أصبح نوعًا من الخطأ الشائع أن نستعمل كلمة الإرهاب، وأنا اليوم أرفضها.

الخلط الشائع، وأنا ألاحظ أن السيدة سها عبود التي تلت المحاضرة نيابة عن د. سولار، تمسكت بقراءتها باللغة الإسبانية، وهذا ذكاء شديد يعني أنها التزمت بالنص (Lintegrisme) شيء آخر يربط بين الدين والكنيسة، والإسلام لا يعرفه. هنا تأتي مغالطة أخرى يقع فيها الجميع للأسف .. بعض المسلمين عندما يندون بما يسمى بالإسلام السياسي هناك فرق بين الإسلام السياسي والإسلام الحزبي. وإذا كانت السياسة هي تسيير شؤون المجتمع فالإسلام سياسة، والسياسة إسلام أما التحزب فهو شيء آخر. تحدثوا عن الجزائر ولن أدخل في التفاصيل لأن المعلومات التي أعطيت معلومات غير كاملة ولا أقول كاذبة، أقول غير كاملة. وهناك ما يسمى في الفرنسية (Le mensonge par omission) الكذب بالحذف وهذا قد يكون أحيانًا أسوأ من الكذب نفسه.

العمليات الانتحارية.. أنا ممن ينددون بالعمليات الانتحارية، ولكنني أجد حلاً بسيطًا لذلك يكمن في نقطتين هما: إما أن نعطي الفلسطينيين (أباتشي) لكي يواجهوا الآخر مواجهة مباشرة، وبالتالي نتفادى العمليات الانتحارية التي نندد بها، أو نطالب جميعًا بأن تطبق الشرعية الدولية، نحن نطالب بتطبيق الشرعية الدولية في الشرق الأوسط، بالطبع الشرعية الدولية في المغرب العربي.. الشرعية الدولية في الشرق الأقصى، وبالتالي لا يمكن أن نتجاهل حقائق موجودة وهي أنه ما دامت هناك قضية فلسطينية مطروحة، فلن يتوقف ما يسمى (عمليات انتحارية)، لأن اليائس لا يملك أمامه إلا هذا الباب وليس هناك أنبل من امرأة عمرها (١٨) سنة تفجر نفسها لكي تقول للعالم نحن موجودون، نحن شعب مضطهد وقد تركتمونا لوحدنا.

أنا أقدر تمامًا أن السيدة التي تلت النص لن تستطيع مناقشتي، لأنها تلت النص بأمانة، والأخ صاحب النص (د. ديفيد سولار) مريض لكن لا أملك إلا أن أعلق على ما قيل.

لقد فسروا الجهاد بطريقتهم الخاصة، لا أفهم ما هذه الطريقة الخاصة.. الجهاد واضح جدًا في الإسلام دفاع عن الأرض، دفاع عن النفس، الاستشهاد هنا، من مات دون عرضه فهو شهيد، من مات دون ماله فهو شهيد إلى آخر ذلك.

بقيت نقطة أخيرة هي موضوع الديكتاتورية طيب نحن نقول عندنا ديكتاتورية لكن من دعم الديكتاتورية في العالم من دعم (موبوتو) من دعم (هيلاسلاسي) من دعم (بوكاسا) الذي كان يأكل لحوم الأطفال؟ نحن أم هم؟ الذين يلوموننا أو يقولون إنهم يرفضون ديكتاتوريتنا.

الجملة الأخيرة :كان هناك تعبير عن الحكام، لاحظوا جيدًا التعبير، وأنا أخذت الترجمة بالعربية (الحكام الظلمة الذين لا يلتزمون بالإسلام، ويستلهمون نظمًا أخرى).. التزمنا بالإسلام لم ننفع .. لم نلتزم بالإسلام أيضًا لم ننفع.. أختم وأقول ليس هذا طريق الحوار بين الحضارات.. هذا طريق الصدام بين الحضارات، الحوار معناه نظرة شاملة.. نقول ما لنا وما علينا، ثم نطلب من الرفيق الآخر ما له وما عليه، أما الاكتفاء بنصف الكوب الفارغ فهو كما قلت بالفرنسية (Le mensonge par omission) وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا دكتور عميمور والكلمة الآن للأستاذ الدكتور بدرو مونتابث فليتفضل مشكورًا.

الدكتور بيدرو مونتابث(*) (اسبانيا):

إنه لمهم جدًا أن نتكلم عن التطرف، أو أن نتكلم عن مفاهيم أخرى مشابهة مماثلة لكن غير متطابقة كالتعصب، العنصرية الإرهاب، ويجب إضافة مصطلح الإمبريالية الجديدة لأن الامبريالية الجديدة موجودة ويجب علينا تحليل الامبريالية الجديدة، لأنها موجودة، أنا لا أريد الدخول في تحليل دقيق كما قيل في المنبر، نحتاج إلى الوقت الكافي بينما من المؤكد أنه لدينا الكثير من الانفعالات، لكن أريد أن أطرح بعض الاعتبارات المهمة، لاحظوا في كل شيء، قطعًا من الضروري وجود المنهجية لأنه بدون المنهجية لا يمكن عمل تحليل مناسب، يجب علينا تطبيق بعض قواعد التحليل وقواعد الدراسة وبعض الطرق لتفسير الأفعال. لاستخدام هذا النوع من التحليل لا يمكن

* حاصل على شهادة الدكتوراه من جامعة مدريد المركزية ١٩٦٣.

- عمل رئيسًا لقسم الدراسات العربية والإسلامية في جامعة مدريد المستقلة لسنوات عديدة.

نسيان أشياء أساسية مثل التاريخ وتطورات الأفعال المختلفة، إنه غير محتمل بل إنه مستحيل ويزيد الإبهام والغموض عندما نرى أعمالاً متشابهة ومتطابقة في أماكن مختلفة، إذًا فلنتكلم بكل وضوح.. ما يحصل في الجزائر، ما يحصل في السودان مثلاً، ما يحصل لفلسطين مثلاً، ما يحصل في مصر وما يحصل في أماكن أخرى له أسباب خاصة وليس عامة، فقط كل حدث يجب تحليله بذاته.

كل حدث يجب تحليله في مسيرته التاريخية والاجتماعية، هناك نقاط أساسية وهي الثقافة والعلوم، فالثقافة والعلوم ليستا مبهمتين، فالمؤرخ يجب عليه التوضيح وشرح الأحداث، لا نستطيع التعميم هنا يحب الدراسة التفصيلية. أنا أرجوكم أطلب منكم جميعًا أن تتذكروا أننا نحاول معالجة إخصاب الحوار بين الحضارات، الحوار بين الحضارات فقط يتم إخصابه في الدراسات الموضوعية، في الدراسات الدقيقة.

الثقافة، التعليم والعلوم تكون بمثابة الدعم الأساسي للمعرفة والدعم الرئيسي للعلاقات الإنسانية، هنا تكمن واجباتنا الأساسية.

وأشدد على الضرورة القصوى أن نصنع علمًا وثقافة عميقتين ودراستهما وتحليلهما بعمق، دراسة الأحداث الواقعة كل حدث بذاته.

الملاحظة الثانية: اسمحوا لي فيما سأقول: الاستدارة والوضوح في جلسة تحاول معالجة التطرف والإرهاب والتعصب، فيجب ضم إسرائيل إلى هذه المصطلحات، اسم اسرائيل أكرر مرة ومرة أخرى وأكرر مرات كثيرة، هذه هي ملاحظاتي الرئيسية ليس لها علاقة بما قلنا هنا، لكن نعم في عمق المشكلة، أعود وأقول يجب علينا أن نكون مهذبين وأن نرى أننا نكون في لحظة مهمة وخطيرة من تاريخ الإنسانية، وهذه الخطوة فقط يكون حلها عن طريق التقرب إلى الحضارات، إقامة الجسور بين الحضارات ولإقامة الجسور يجب أن نبحث عن الحقيقة.. أما فيما يخصنا نحن الباحثين فيجب أن نجد الحقيقة. شكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا جزيلاً للدكتور بدرو مونتابث وأدعو الأستاذ الدكتور أحمد عمر هاشم لتقديم تدخله فليتفضل.

الدكتور أحمد عمر هاشم:

بسم الله الرحمن الرحيم أحب أن أشير إلى أن التطرف والإرهاب.. لا وطن ولا دين لهما فكما وجدا في الإسلام وجدا في أتباع الأديان الأخرى، وكما وجدا في بلاد العرب والمسلمين وجدا في غيرها.

الأمر الثاني وهو ملاحظة الفرق بين الجهاد والإرهاب أو المقاومة والإرهاب. لا نريد أن نخلط المفاهيم وأن نصف الذين يقاومون ويدافعون عن أرضهم وعرضهم بأنهم إرهابيون، وأن الذين اختلسوا الأرض وزرعوا المستوطنات وجرفوها هم المجاهدون.

خطأ فادح وفاحش، فالفلسطينيون الذين يواجهون أسلحة الدمار ودبابات النار ولا يجدون سلاحًا يدافعون به عن أرضهم ووطنهم وانتهاك أعراضهم إلا أن يصوغوا من أنفسهم دفاعًا، يضربون به ويدافعون، هؤلاء مجاهدون وشهداء في سبيل الله. ومن يقول غير ذلك فقد جافى الحقيقة.

الأمر الآخر، أنا مع البحث الثاني فيما ذهب إليه من إفلاس الشيوعية وإفلاس الرأسمالية كنظم يمكن أن تحدد النجاح والمسيرة الصحيحة لهذا العالم. ولأن النظام الإسلامي وحي يوحي من عند الله وهو النظام الذي لو سار عليه هذا العالم لأمِن اقتصاديًا واجتماعيًا.

الأمر الآخر وهو ما ذهب إليه البحث أيضًا من أسباب التطرف.. وأن من بين هذه الأسباب الاستعمار وأضيف إلى ذلك الظلم، الظلم البين، الظلم الخارجي من دول كبرى لدول صغرى، الظلم الداخلي أيضًا.. داخل بعض الأقطار والدول وبعض المسؤولين،

ولذلك قرر القرآن الكريم مرتكزية للأمن ومحورية لإقرار الأمن، وتوثيق الصلة بالله، وتصحيح العقيدة والإيمان، ونشر العدل وتطهير الدول من الظلم «الذين آمنوا ولم يَلْبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون».

أنظمة خارجية من ضمن الأسباب، لا نغفلها تريد أن تستقطب مجموعات من وقعوا فريسة العشوائيات، فريسة ظاهرة البطالة، تريد هذه الأنظمة أن تقلب الأنظمة القائمة وأن تكوّن لنفسها أنظمة، وللأسف وجدت في الدول الغربية بعض الدول التي احتضنتها وأعطتها حق اللجوء السياسي.

كذلك من أسباب التطرف لا ننسى الفهم الخاطئ للدين سواء كان الدين الإسلامي أو غير الدين الإسلامي، أولئك الذين فهموا الإسلام خطأ، أولئك الذين انتموا إليه وهو منهم براء، أولئك الذين ظنوا أن الإسلام عنفٌ، كلا وألف كلا، الإسلام هو دين الوسطية والقرآن يقول «وكذلك جعلناكم أمة وسطًا»، ويقول «لكم دينكم ولي دين» و«لا إكراه في الدين» وهو يرفض العدوان، ويرفض الإرهاب ويرفض القتل. «ومن يقتل مؤمنًا مُتعمِّدًا فجزاؤه جهنم خالدًا فيها وغَضِبَ الله عليه ولعنه وأعدَّ له عذابًا عظيمًا» يرفض الإسلام العدوان والإرهاب، ويدعو إلى الوسطية والتسامح، فهؤلاء لو فهموا الإسلام حقًا ما كانوا إرهابيين ولا متطرفين، لأن تعاليم الإسلام تدعو إلى السماحة، ولأنه الدين الذي قال كتابه «يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السِّلم كافة».

الدين الذي يدعونا أن نتعامل مع غير المسلمين «لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين».

فهؤلاء ما كانوا متطرفين ولا إرهابيين، إلا أنهم خرجوا عن الفهم الصحيح للإسلام ولا يمثلون الإسلام ولا يمثلون الدين الإسلامي من قريب أو بعيد. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا جزيلاً للدكتور أحمد عمر هاشم.. والكلمة الآن للدكتور عبدالرزاق حسين فليتفضل.

الدكتور عبدالرزاق حسين(*) (الأردن):

بسم الله الرحمن الرحيم، اسمان لله عز وجل: الرحمن والرحيم. والرسول هو الرحمة المهداة (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين» وليس للمسلمين فقط ولا أريد أن أدخل في هذا الميدان فالرجال المتخصصون أولى مني بذلك.

أيها الإخوة الكرام: الخلط الذي أسمعه أحيانًا من بعض المثقفين فيه تصوير وتعريف، وتحديد التطرف والإرهاب يجعلنا حقًا كمثقفين نتساءل عن جدوى مثل هذه الاجتماعات، نحن نسمي (جورج واشنطن) محررًا لأنه وقف ضد الإنجليز وحرر بلاده.

(وسيمون بوليفار) ضد الإسبان محررًا، (إيزابيلا) التي وقفت ضد المسلمين محررة، (وشارل ديغول) الذي وقف ضد الألمان محررًا، أنا من فلسطين من مواليد القدس، أخرجت من وطني ولا أستطيع العودة إلى بيتي الذي فيه ولدت وعليه درجت، ورضعت من لبانه، وأحرم منه، آلاف من الأطفال قتلى، آلاف من الأطفال معوقون، آلاف من الأطفال أسرى، من لهم أيها المثقفون؟ بلد يسجن فيه أهله، بلد يطرد منه أهله، بلد يحرم أهله من نسيمه.. فماذا نفعل؟ وماذا نصنع؟ أيها المثقفون هل تستطيعون ببحوثكم أن تردوا إليَّ وطني. والسلام عليكم.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور عبدالرزاق حسين.. الكلمة للشيخ عبدالرحمن بن عثمان الملا فليتفضل.

الشيخ عبدالرحمن بن عثمان الملا(**) (السعودية):

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته إلى كل قلب أصبح حديقة تغني لها وبها جميع طيور الدنيا لكل ذي كبد رطبة، إلى الإنسان الكبير الشاعر الأديب عبدالعزيز سعود

(*) حاصل على الدكتوراه من كلية اللغة العربية بالقاهرة ١٩٨١.

- أستاذ الأدب العربي بجامعة الملك فهد للبترول والمعادن.

(**) حصل على شهادة الليسانس في اللغة العربية من كلية اللغة العربية بالرياض ١٩٦٥.

- شارك في عدد من الندوات والأمسيات الشعرية في السعودية وبعض دول الخليج العربي.

البابطين ولأهل قرطبة الغافية في أرجوحة الحب والجمال، المستيقظة لصناعة الخير والسلام أهدي احترامي وتحياتي.

أراد اللـه بـالأديـان خـيـرًا
يعـيـش الناس منهـا في سـعـادهْ
فَـصـيَّـرَها ذوو الأطْمَـاعِ حَـرْبًا
ضَـرُوسًـا للعـداوة والإبـاده
افـيـقـوا يا بَنِي حَـوّا افـيـقـوا
فَـشَـرُّ الـنـاسِ مـن أوْرَى زِنـاده
بـهـذي الحـرب والكَلْـمُ التـاخـي
فَـرَبُّ الخـلْـقِ لا يَظْـلـمْ عـبـاده

(والسلام عليكم).

رئيس الجلسة:

شكرًا للشيخ عبدالرحمن الملا، والكلمة الآن للدكتور صلاح جرار فليتفضل..

الدكتور صلاح جرار(*) (الأردن):

بسم الله الرحمن الرحيم، مشكلتنا الحقيقية أن الغرب يريد أن يملي علينا، ويريد أن يقول ويريد أن يخاطبنا ولكنه لا يريد أن يسمع منا، بدليل أن الدكتور (ديفيد سولار) بعث بمحاضرته ولم يحضر، نحن هنا في جامعة.. يفترض على الأقل من طلبة الجامعة المختصين بالعلوم السياسية أو الثقافية أو التاريخ أن يحضروا إلى هنا... لا يوجد أحد نخاطبه لأنهم لا يريدون أن يسمعوا منا.

هذه سياسة عامة، كل ما يحدث هو إذعان. عليكم الإذعان عليكم الانصياع، عليكم التنفيذ، هذا ما يقال لنا، لا يريدون أن يسمعوا منا شيئًا أبدًا، ربما يسمعونه لكن لا يأبهون به ويلقونه وراء ظهورهم، نحن بالفعل نعاني معاناة حقيقية من إسرائيل والدول التي تدعمها ولا أحد يريد أن يسمع صوتنا ولا حتى توجعنا، أخذنا نتحدث مع

- الأمين العام السابق لوزارة الثقافة الأردنية.

الغربيين بمنطقهم كي يسمعوا منا، لكنهم يسمعون هذا الكلام ويطربون له ولا يتقدمون خطوة لرفع هذه المعاناة.

صحيح أننا في بلادنا نعاني من الحكم الشمولي ونعاني من الدكتاتورية ونعاني من قضايا كثيرة لكن هذه مشكلتنا نحن وليست مشكلة الغرب، كل ما نريده من الغرب أن لا يتدخل في مشاكلنا هذه لأنه يزيدها تعقيدًا، نريد من الغرب أن يسحب جيوشه من بلادنا أن يوقف دعمه لأعدائنا أن يوقف دعمه للأنظمة العربية التي تعمل ضد شعوبها.

هل تعتقدون أن أحدًا منا يحب أن يموت مجانًا.. أن يقدم روحه وجسده مجانًا على هذه الصورة التي يفعلها ما يسمون (بالانتحاريين)، بالطبع لا. كلنا نحب الحياة، وكلنا نحب السلام، لكن ما الذي يدفعنا إلى ذلك؟ من الذي يحتل أرض الآخر؟ هل نحن الذين نحتل أرض أمريكا وأرض الغرب أو أي بلد أوروبي.

إنهم هم الذين يحتلون بلادنا.. ماذا يفعل الفلسطيني الذي لا يملك طائرات ولا صواريخ ولا دبابات ولا غير ذلك، حتى يدافع عن نفسه، لا يملك سوى جسده وحجارته.. أقول لكم عن سبب قسوة القلوب التي ترونها من جراء العمليات التي تسمى (انتحارية). وغير ذلك من الممارسات، سببها أن الإنسان العربي اعتاد صباحًا ومساءً أن يرى مشهد الأشلاء، مشهد الأطفال وهي ترفع من بين الركام، مشهد قطع اللحم المتناثرة للأطفال والشيوخ من جراء الغارات والصواريخ الإسرائيلية، هذا يجعل القلوب قاسية، وهذا هو الذي يدفع إلى هذه العمليات التي يشكو منها الباحثون الغربيون والتي اشتكى منها الدكتور (ديفيد سولار) وشكرًا لكم.

رئيس الجلسة:

شكرًا لك.. والكلمة الآن للأخ مدين الموسوي فليتفضل..

الأستاذ مدين الموسوي

بسم الله الرحمن الرحيم والسلام عليكم سادتي وإخوتي وأخواتي جميعًا، التطرف والإرهاب وفي ساحة من ساحاته المباشرة والمعلنة والواضحة والمكشوفة في

العراق اليوم لا بد من الإيضاح أن ما يجري في العراق .. الحدود المفتوحة والمشرعة والمستباحة من قبل قوات الاحتلال والمتطرفين في نفس الوقت، هذا البلد الذي انتقل من إرهاب الدولة في عهد الدكتاتورية السابق إلى إرهاب التطرف الذي نعيشه الآن، وباعتباري أحد ضحايا هذا الإرهاب في الحالتين، في الحالة الأولى باعتبار أني آخر حي باقٍ من أسرتي.. أعدم أخي الكبير في زمن النظام السابق.. ثم أعدم أخي الصغير ثم أعدم عمي ثم أعدم ابن عمي. أكثر من (١٧ فردًا) من أسرتي أعدموا بدون ذنب، سوى أنهم لا يريدون أن يكونوا عبيدًا للطاغية، هذا ذنبهم الوحيد.

انتقلنا من إرهاب الدولة، من هذا الإرهاب الذي مهد إلى إرهاب التطرف، جاء الاحتلال فتح الحدود ووجه دعوة مفتوحة لكل من يريد أن يجرب طريقه في الوصول السريع إلى الجنة، فتدفقت علينا طوابير الانتحاريين. وهذا الانتحار الذي يحصل اليوم يا إخوتي يا أصدقائي، هذا ليس استشهادًا ولا عملاً مقاومًا.. المقاومة مشروع شعب بكامله، لا أحد من العراقيين يريد أن يرى (الجزمة) الأمريكية على ترابه. لا أحد من العراقيين يريد أن يرى أمريكيًا واحدًا على ترابه، التراب العراقي المقدس الذي فديناه وسنفديه بدمائنا وأرواحنا طوال هذه المحنة لا أحد يريد أن يرى احتلالاً على أرضه. ولكن طريقة المقاومة التي قتلت حتى هذه اللحظة من العراقيين أكثر من (٧٢) ألف خلال سنة واحدة، وقتلت من الأمريكيين ما يعادل (١) من (٣٥) أو واحد من أربعين من العراقيين.

هذا العمل هو عمل تطرف وليس عمل مقاومة، والذي يدعم هذا العمل هو الإعلام العربي والموقف العربي الذي لا يريد للعراق أن يمارس عمله السياسي الديمقراطي.

نحن كلنا في العراق على المستوى الرسمي وعلى المستوى الشعبي كلنا مقاومة سلمية في البداية، وإذا لم تنفع هذه المقاومة فسنجعل من أجسادنا ومن أرواحنا جسرًا لعراقٍ حرٍ ومستقل.

هذا العمل الذي نقوم به الآن ومن خلال الممارسة الديموقراطية يواجه بتطرف عنيف وتطرف أعمى، وأعتقد أنكم قد اطّلعتم على الوثائق التي تدعو إلى استدراج

الشيعة لحرب طائفية في عمليات التفجير التي وقعت في النجف وقتلت المئات ووقعت في كربلاء وقتلت المئات ووقعت في الكاظمية وقتلت المئات هذا لا يحسب على عمل حر ولا من المقاومة في شيء، وإنما هو من أعمال التطرف والأعمال المضادة للسلم في العراق.

أضم صوتي إلى صوت الدكتور علي عقلة عرسان عندما قال أنه يعترض على الرئيس الأمريكي جورج بوش في ضربته الاستباقية، وفي شعاره أنه (من ليس معنا فهو ضدنا)، هذا العمل يا دكتور علي كان يمارسه النظام السابق مدة (٣٥) سنة وكان رجاله المجرمون يستقبلون في العواصم العربية كأنهم فاتحون، هذا هو الذي ساعد على إرهاب الدولة والذي مهد لهذا الإرهاب الذي نعيشه الآن.

أنا أتمنى كمثقفين أن نناقش الأمور، وأن نصل إلى حقائق موضوعية وحقائق علمية في موقفنا ضد هذا التطرف، وعلينا كما دعا الدكتور ميلاد حنا يوم أمس أن ندعو المسلمين إلى الإسلام أولاً، وندعو العرب إلى عروبتهم ثانيًا، وبعد ذلك ندعو الغرب لأن يتفاهم معنا ونتفاهم معه.. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا للأستاذ مدين الموسوي والكلمة الآن للدكتور مبروك المناعي فليتفضل..

الدكتور مبروك المناعي:

شكرًا سيدي الرئيس، سأوجز إيجازًا تامًا، الملاحظة الأولى أثرتها في محاضرة الدكتور راشد المبارك حتى نشركه في النقاش أيضًا.. ومثارها أنه خيل إليّ أنني سمعت أنه قال عن التطرف إنه استعداد ذاتي في الفرد، وإن كان ما سمعته صحيحًا فإنني أريد من حضرة الأخ الدكتور مزيدًا من التوضيح .. ما معنى قوله أن التطرف استعداد ذاتي في الفرد؟ وعلى حد علمي أنه يولد الإنسان على الفطرة، وأبواه يعلمانه على الكراهية ويربيانه على الحقد وهذا معروف، التنشئة على الحقد والتنشئة على الإرهاب.. الخ، إذًا المرجو المزيد من التوضيح لأن الكلام خطير فيما أعتقد.

بالنسبة إلى ملاحظة الدكتور (ديفيد سولار) الحقيقة لولا أنني سمعت أنه متغيب لأسباب صحية وأنا مصدق تمامًا أن ذلك كذلك. وأتمنى له الشفاء، لو لم يكن كل هذا في ذهني لأولت غيابه على أنه في حد ذاته ممارسة من ممارسات الإرهاب.. نعم لأنه ليس أشق على الإنسان من أن تسبه ثم تهرب. ومن هذا المنطلق فإنني لا أرى أي موجب لمناقشة الأستاذة الزميلة الكريمة التي تولت قراءة محاضرة د. (ديفيد سولار)، بأي حق ستناقش هي في أشياء، أو ترد هي على أشياء لم تكن هي مؤلفتها.. لا معنى لذلك.

أقول إن الحديث الذي ورد في هذه المداخلة إذا استثنينا بعض الملاحظات، فإنه يبدو ليس حديثًا علميًا عن التطرف وعن الإرهاب، بالرغم أنه قد بدأ بتحديد المفاهيم أو حاول تحديد المفاهيم، وبدأت الانزلاقات من اللحظة الأولى، من البداية ليس هذا الحديث حديثًا علميًا عن التطرف وعن الإرهاب، وليس هو حديث مثقفين هو حديث وجداني وهو حديث لا يختلف كثيرًا عما يسمع من غير العلماء ومن غير الجامعيين ومن غير المثقفين، ولذلك فإننا في الحقيقة لا نجد إمكانية لمناقشته حتى وإن كان حاضرًا لأنه هو جرنا إلى منطقة لا نستطيع ولم نأتِ في الحقيقة لنتناقش فيها، أتينا ليتخلص كل منا من مظاهر الضجيج النفسي المتنوعة التي يعيشها وأردنا أن نستظل بظل هذه المدينة الرمز، واجتمعنا من الأديان الثلاثة اجتماعًا يبهج منظره، وهذه فرصة كي أعبر عن ابتهاجي الحقيقي وفرحي الحقيقي بأن أرى إخواني من ممثلي الديانة النصرانية واليهودية موجودين معنا نحن المسلمين.

الحقيقة، بهجة حقيقية أن نأتي نحن المؤمنين بهذه الأديان وأن يفسد علينا العلماء فرصة للتفاهم، انعكست الآية لذلك ليس لي أي تعليق على هذه المحاضرة أكثر من هذا، والحقيقة مرة أخرى يسيء العلماء والمثقفون إلى الأدوار الفعلية التي تحتم ضمائرهم أن يضطلعوا بها والتي لن يغفر لهم التاريخ أنهم أخلوا بالقيام بها وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور مناعي، وأنا أعتذر من الجميع لأن الوقت أدركنا، والكلمة الآن للدكتور راشد المبارك وتليه الدكتورة سها عبود، وهناك في النهاية كلمة للأستاذ عبدالعزيز السريع في الإطار التنظيمي كما عهدناه، ونود أن نختتم هذه الجلسة بسرعة لأن هناك جلسة أخرى وحتى لا تحرموا من استراحة تطلبونها وشكرًا.

الدكتور راشد المبارك:

شكرًا سيدي الرئيس، أولاً هناك ملاحظة لاحظتها منذ قدومي اتضحت الآن وإن كان تعرض لها بعض الإخوة، وهي قلة المشاركين من الطرف الآخر، وقد جاءت مجموعة من بلاد بعيدة بقلوب مفتوحة ومشاعر مفعمة طافحة بالأمل في الألفة والتعارف والتقارب.

وما قاله أخي المعلق الأخير الشاعر الإسباني أن الغرب يأتون عندما يشعرون أن العرب في حاجة جادة إليهم، وحبذا لو دلنا على هذه الطريقة التي يمكن أن يعبر بها العرب أكثر مما فعلوا، حبذا لو أعاننا على ذلك.

الملاحظة الثانية وددت لو أن الدكتور (سولار) كان حاضرًا معنا... إحراج أخلاقي أن تحاور أو تعاتب شخصًا غائبًا، إذ إنني لم أجد دعوة إلى الألفة والحوار، وإنما كان مرافعة قانونية قد تكون غير عادلة ضد جانب واحد، وهذه المرافعة أغفلت عن قصد أو غير قصد كل شيء عن الجانب الآخر، وإلا فليقل لنا الدكتور (سولار) عمن قام بتفجير عيادة الإجهاض في (درووير) إنه يعرف ونحن نعرف أنه ليس عربيًا، ولا مسلمًا، ومن قام بتفجير المبنى الاتحادي في (أوكلاهوما) إنه ليس عربيًا ولا مسلمًا. وليقل لنا من قام بتفجير مقر مؤتمر العمال البريطاني في (برايتون) في عهد حكومة السيدة تاتشر، إنه يعرف ونحن نعرف أنه ليس عربيًا ولا مسلمًا وليقل لنا من قام باغتيال المهاتما (غاندي) إنه يعرف ونحن نعرف أنه ليس عربيًا ولا مسلمًا، وليقل لنا من قام بقتل انديرا غاندي، إنه يعرف ونحن نعرف أنه ليس عربيًا ولا مسلمًا.

وليقل لنا من أطلق غاز الأنفاق في اليابان، إنه ليس عربيًا ولا مسلمًا، وأخيرًا ليقل من قتل المصلين في المسجد الأقصى وهم ركع سجود؟ إنه ليس عربيًا ولا مسلمًا، ومن قام باغتيال رئيس وزراء اسرائيل، إنه ليس عربيًا ولا مسلمًا. ومن قام بقتل (الكونت برنادوت) إنه ليس عربيًا ولا مسلمًا.

إذًا كما قلت إن التطرف والعنف خبز عالمي وإنه من الظلم أن نتحدث عنه عند المسلمين وننسى ما يصنعه الآخرون.

تساءل أخي العزيز الدكتور مناعي عما قلته من أن التطرف شيء ذاتي، ورأى في ذلك شيئًا خطيرًا ويا سيدي لا أظن أن في ذلك خطرًا ولا خطورة إنه أمر طبعي، إن التطرف كالغضب والحلم والكرم والشح خصائص ذاتية، إنها لا تزرع في الإنسان في المواعظ، ذلك أن شقيقين ينشآن في بيت واحد وبتربية واحدة ويتعلمان في مدرسة واحدة ويتلقيان نفس العلوم، يخرج أحدهما متجهًا إلى الشمال والآخر متجهًا إلى الجنوب.

إن التطرف كالغضب والحلم، إن الإنسان لا يكون حليمًا أي تنتقل طبيعته من الحلم إلى الغضب أو العكس من الغضب إلى الحلم لأنه سمع موعظة ولهذا جاء الحث على كظم الغيظ ولم يأت الحث عن نزع الغيظ.

فالتطرف خصيصة ذاتية وكما قلت في البحث وكما قلت في حديثي لكم إنه قد يقوى ويؤرق إذا وجد التربة الملائمة، كالبذرة إن لم تجد التربة الملائمة ولا الهواء والماء فإنها تموت أو تبقى خامدةً، إن التطرف هو بذرة، هو وجود بالقوة كما يقول الفلاسفة، يتحول إلى وجود بالفعل إذا وجد التربة والمناخ الملائمين، إذًا فلا خطر ولا خطورة في ذلك وإنما نرجو أن نستعين على التطرف الذي هو خصيصة ذاتية بعدم توفير التربة الملائمة له، وأقوى أسباب التربة الملائمة له هما عاملان مدمران وأقصد بهما الفقر والقهر.. وقد وجد الفقر والقهر في العالم العربي، قهر دول متنفذة قوية لدول أخرى

أضعف منها، وقهر وإفقار من بعض الأنظمة في بلاد المسلمين لشعوبهاولا أظن أن هناك مخرجًا من التطرف والعنف طالما أن هذين الدائين الوبيلين القهر والفقر موجودان في أي مكان في الأرض. وشكرًا لكم.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور راشد المبارك.. والكلمة الآن للدكتورة سها عبود فلتتفضل مشكورة.

الدكتورة سها عبود:

أولاً سأتحدث بالعربية فهي لغتي، وثانيًا أريد أن أقول أن السيد (سولار) مريض بالفعل، ولم يتهرب بتاتًا مما كتب، فهو مسؤول عما قيل في هذا النص.. ولقد ألقيت المحاضرة بالفعل باللغة الإسبانية حتى لا أخرج عنه، ولكن أريد هنا أن أقول شيئًا هامًا، وجميعكم، وجميع من صعد إلى هذه المنصة يعرف بالتحديد أن الحديث لمدة ربع ساعة لا يفي بالغرض، ولا يسمح سوى بعرض بسيط وسريع لما يحتويه البحث الكامل. البحث الذي كلف به السيد (سولار) من المؤسسة والذي تردد في قبوله لصعوبته ولصعوبة عرضه في ربع ساعة ولصعوبة عرضه حتى في (٤٠) صفحة وهو ما يأتي في هذا البحث، لقد تردد كثيرًا ولكن بما أنه أحد المتخصصين في هذا المجال في إسبانيا، أراد أن يكون الصوت الآخر الذي يمد يده إلى العرب حتى يتفقوا، لأن السيد (سولار) إن عرفتموه فستعرفون أنه صحفي يؤيد دائمًا القضية الفلسطينية، يؤيد دائمًا العرب، ويستمع إليهم بكل دقة في كل يوم من حياته لأنني أتولى هذا الأمر، وهو يعرف جيدًا ويفقه جيدًا المجتمعات العربية من الداخل، هذا في البداية.

وأريد بعد ذلك أن أقول أن تصور بعض المحاضرين أو بعض المتدخلين أو بعض من قدموا المداخلة التي ألقيت بها، تصوروا بأن الغرب لا يريد أن يستمع إلى العرب، هذا طبعًا تصور خاطئ وقد نبدأ منه التغيير، التغيير قد نكون نريده أو لا نريده، ولكن بالنسبة للغرب يجب أن نبدأ التغيير، وقد يكون الاستماع إلى الطرف الغربي مثل الذي

عبر عنه السيد (سولار)، والذي حاول أن يتبع منهجًا علميًا بتحديده، وفي البداية بتحديد معنى الألفاظ المتبعة ومعنى الألفاظ المستخدمة، عمومًا وبعد ذلك عرض محتوى هذه الألفاظ، ثم تعرض بعد ذلك إلى الأسباب الاجتماعية والسياسية الداخلية والخارجية التي دفعت بالعرب إلى الموقف الذي نعيش نحن فيه الآن.

لقد حاول في نفس الوقت أن يستمر في تفكيره، وعرض بعد ذلك ثلاثة أوضاع بالتحديد، وهي تركيا ومصر والجزائر، ولكن بالطبع لم يكن الوقت في يدي، ولم أستطع أن أعرض أكثر مما عرضته، وقد يكون الخطأ قد اقترفته أنا بنفسي، لأنني لم أستطع أن ألخص بالتحديد ما أراد أن يقوله السيد (سولار). وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتورة سها عبود.. و شكرًا للدكتور راشد المبارك.. وشكرًا لكل المتدخلين.

وأدعو الأستاذ عبدالعزيز السريع لإلقاء ملاحظاته وأود أن أشير إلى نقطتين في أقل من دقيقة.

لقد أخطأ العرب عندما شاركوا أممًا أخرى في إلغاء القرار (٣٣٧٩) ولهذا القرار أطياف أخرى، فالعنصرية تتسع.

النقطة الثانية أخاطبكم وأخاطب من يريدون رؤية سليمة (أن عين الرضا عن كل عيبٍ كليلة) تدفع إلى شيء من التطرف، ثم إنني أذكر (إن الله لا يغير ما بقومٍ حتى يغيروا ما بأنفسهم)، فتذكروا أن عليكم أن تبدأوا بأنفسكم لكي تغيروا كل ما ترونه غير منصفٍ ومنحاز وكليل النظر والازدواجية والتطرف. وشكرًا.. والكلمة للأستاذ عبدالعزيز السريع.

الأستاذ عبدالعزيز السريع

بوصفي أحد المشاركين في تنظيم هذه الندوة طبعًا أشارككم الأسف، فيفترض أن يكون هناك عدد أكبر من أصدقائنا الإسبان، ولا أكتمكم أننا دعونا عددًا كبيرًا من

أساتذة الجامعة ومن المهتمين والإعلاميين، والقضية في تقديري لا تتصل بكم.. لدينا مجموعة من الأساتذة الأفاضل الأجلاء الذين يمثلون إسبانيا والثقافة والأدب والفكر الإسباني تمثيلاً رائعًا وهم موجودون بيننا الآن.. نفر قليل .. لكن «الكرام قليل» كما تعرفون.. معنا بروفيسور كبير هو الأستاذ (بدرو مارتينيث مونتابث) وأعتقد أنه يمثل تمثيلاً صحيحًا مع زملائه الجالسين معنا في هذه القاعة، هذا أمر. والأمر الآخر، أنا أعبر كواحد من المنظمين عن سعادتي بأن نسمع رأيًا يستثير المجموع ويحثهم على المداخلة والحوار. نحن لا ينبغي أن نضيق بالرأي الآخر ينبغي أن نوسع صدورنا ونسمع آراء متعددة وينبغي أن يتسع صدر الآخرين أيضًا للاستماع إلى آرائنا حتى وإن تباعدت قليلاً، ربما قد يؤدي ذلك إلى شيء من التقارب في المستقبل قليلاً قليلاً

أحب أن أبين أن الجلسة القادمة إن شاء الله بعد ثلث ساعة من الآن تتناولون فيها المرطبات والشاي، وبعدها نستأنف جلستنا وهي جلسة مهمة سوف يترأسها الأستاذ الدكتور عزالدين اسماعيل إن شاء الله وقبل ذلك أحب أن أقرأ عليكم مقترحًا بلجنة الصياغة للبيان، بيان قرطبة الذي سيتمخض عن هذه الندوة.

اقترحنا بالتشاور مع عدد من الإخوان أن تكون لجنة الصياغة من التالية أسماؤهم:

- الأستاذ الدكتور محيي الدين عميمور
- الدكتور محمود السيد علي
- الأستاذ فهمي هويدي
- الدكتور بدرو مارتينيث مونتابث
- الدكتور فرد هاليدي
- الدكتور ليسلي ماكلوغلين
- الأستاذ عبدالعزيز جمعة (سكرتير لجنة الصياغة)

نعم أهلاً وسهلاً بالدكتور (ماكلوغلين) الذي ينضم إلى لجنة الصياغة بناء على اقتراح الأخ العزيز الدكتور محمد الرميحي. في الجلسة القادمة سيتحدث كل من الأفاضل: خوان بدرو مونفرير، د. ستيفان ڤلد، ود. علي أومليل.

والموضوع مهم وهو برئاسة الدكتور عزالدين اسماعيل . شكرًا.

****

الجلسة الخامسة

الأستاذ عبدالعزيز السريع الأمين العام للمؤسسة:

يسعدني كثيرًا ويسعد المؤسسة أن يتولى رئاسة هذه الجلسة الأستاذ الدكتور عزالدين اسماعيل فليتفضل..

رئيس الجلسة:

الإخوة الأعزاء الحضور.. يسعدني ويشرفني أن أدير هذه الجلسة التي تعرض لموضوع من أخطر الموضوعات على الساحة العامة، وليس في حدود الساحة العربية أو الإسلامية وحدها.

الموضوع كما عرفتم هو (الثقافة والعولمة) وتستطيعون أن تقولوا (العولمة والثقافة). في الحقيقة أنا دائمًا أوجس بعض الشيء وينتابني نوع من القلق إزاء (واو العطف) في عناوين الموضوعات والأبحاث والكتب، هذه الواو بين الثقافة والعولمة، أو العولمة والثقافة، هذه الواو التي عرفنا وتعلمنا أنها واو للعطف بين شيئين، لا أدري في مثل هذه الحالة ماذا تعني على وجه التحديد، هل تعني التجاور بين الثقافة والعولمة، مجرد التجاور، أو نوعًا من التآلف بين الطرفين. أم تعني التضاد، أي الثقافة ضد العولمة أو العولمة ضد الثقافة.. أو التفاعل بين الطرفين، هذه الواو تُحدِث هذه الأسئلة القلقة دائمًا في نفسي، وأنتظر نتيجة لذلك إلى أن أقرأ الدراسة أو البحث أو الكتاب لأعرف حقيقة هذه العلاقة التي يحدثها هذا الحرف الضعيف جدًا.. الضعيف جدًا حتى نحويًا. وليست في حقيقة الأمر هذه مشكلتنا الوحيدة فيما يتعلق بموضوع هذه الجلسة، لأننا نتعرض أو يتعرض فيها الباحثون على وجه التحديد لمفهومين من أخطر المفاهيم التي تتحرك على الساحة الفكرية العالمية.. الثقافة والعولمة.. ولذلك مسألة توضيح المفاهيم والاستقرار فيها على دلالات مشتركة متفق عليها، ينبغي أن يكون أساسًا لأي حركة فكرية تتقدم خطوة بعد ذلك، لتدرس ما إذا كانت هناك علاقة تضاد أو علاقة توافق أو علاقة تفاعل وما إلى ذلك.

أريد أن أقول: هل نحن فرغنا من تحديد مفهوم الثقافة؟ أليست هناك في بعض الاحصاءات التي نقرأ عنها ما يزيد على مئة تعريف للثقافة.

ثم العولمة هذا المصطلح الذي دخل لغتنا العربية في خلال العقد الأخير من القرن العشرين، بأي مفردةٍ ترجمنا هذا المصطلح. نحن نختار العولمة، لكن لعل كثيرين ممن هم مرتبطون بهذا النوع من الفكر السياسي يعرفون أن كلمة الـ (Globalisation) ترجمت إلى العربية على الأقل بستة أو سبعة ألفاظ مختلفة في البلاد العربية المختلفة، وكأن كل ترجمة تعني شيئًا مغايرًا ولو قليلاً عن المعنى الذي هنالك في اللفظة الأخرى في المنطقة الأخرى، خلاصة هذا أن الاستقرار على مفهوم موحد للثقافة، والاستقرار على مفهوم موحد للعولمة يظل أملاً في أن نهتدي إليه لكي نتقارب أو يقترب تفكيرنا بعضنا من بعض حول هذه القضية المطروحه وهي بحث وفحص هذه العلاقة بين الثقافة والعولمة، أرجو أن يكون في حديث الإخوة المشاركين في هذه الندوة الآن ما يضعنا على الطريق في فهم هذه القضية الملتبسة المعقدة والمرتبكة أحيانًا حتى ليس في الفكر العربي فحسب، كما أريد أن أؤكد وألح ولكن في الفكر الأجنبي الآخر، الفكر الغربي وغيره. هناك ارتباك أيضًا في مفهوم العولمة.

اسمحوا لي في بداية هذه الجلسة أن أختار المتحدثين وفقًا للترتيب الأبجدي فعندئذٍ يأتي الدور مباشرة على الدكتور خوان بدرو مونفرير فليتفضل مشكورًا.

****

ELEMENTOS GLOBALIZADORES EN LA SOCIEDAD ANDALUSÍ
UNA MIRADA AL PASADO

Juan Pedro Monferrer Sala
Universidad de Córdoba

El término "andalusí" fue la denominación empleada para designar a los pobladores que se establecieron en el territorio que pasó a denominarse al-Andalus a partir de la ocupación árabe-islámica después del año 711. Los contingentes que llevaron a cabo esa ocupación sistemática de buena parte de *Hispania/Spania* estaba constituido por árabes y bereberes, quienes recibieron el calificativo de *baladiyyūn* ("autóctonos").

Esta nueva presencia humana en la Península se va a caracterizar desde los primeros años por conformar una entidad que se convierta en continuadora, en preservadora ideológica, del califato omeya sirio que acabará siendo derrocado en el mediodía del s. VIII, es decir cuando árabes y bereberes aún no han cumplido su primer lustro de estancia en al-Andalus.

No obstante, en esta intencionalidad de constituir un superestructura estatal, frente a los logros conseguidos por los reinos cristianos peninsulares, va a evidenciarse la falta de una conformación y el consiguiente desarrollo de una ideología legitimista de carácter posesorio, que dio lugar a que su localismo quedase globalmente restringido a la parcela religiosa, siendo una mera parte más de la comunidad islámica (*Umma*), dando lugar a modelos administrativos y de gobierno (*mulk*) procedentes, en primera instancia, de los omeyas damascenos.

Esta laxitud estructural de carácter ideológico llevó a sus moradores a posicionarse a partir del modelo de pertenencia religiosa y no a partir de conceptos de "posesión nacional". La causa de ello, indefectiblemente, va a venir generada por la propia dinámica del *ŷihād* que en al-Andalus fue el símbolo inequívoco de los califas omeyas y del *ḥāŷib* Almanzor. La ausencia de este carácter posesorio en materia política tampoco fue ajena a los cristianos del norte peninsular, como se

puede advertir en el empleo que éstos hacen del nombre al-Andalus, negando de este modo una entidad geográfica y política con la que justificar la reclamación de una porción terrestre peninsular de la que ellos creían ser los dueños.

El nuevo Estado islámico generó una dinámica articuladora de naturaleza política-social a partir de un doble proceso, el cual arrastrará a una nueva configuración estructural dentro de *dār al-islām*: se trata de los procesos de arabización e islamización que en al-Andalus no tardaráN en ofrecer sus resultados. En este doble proceso, imbricado unas veces y disociado en otras, se vio en no poca medida favorecido por la pervivencia hasta el s. X de la estructura feudalizante, así como por la estructura de agrupación tribal que se mantuvo gracias a la persistencia en la llegada de gentes procedentes del Mágreb.

Lengua y religión, sin duda los dos intrumentos estatales de mayor impacto y rendimiento sobre los nuevos territorios ocupados, constituyeron las herramientas necesarias y fundamentales del Estado para la articulación social, sin que haya que perder de vista, obviamente, al entramado estructural político que se teje desde la administración central (*jidmat al-jilāfa*). Ambas, además, estuvieron representadas por la minoría árabe (siria, sobre todo = *šāmiyyūn*) que se instaló desde los primeros momentos de la ocupación. La aplicación de esta doble labor, como ya he señalado, pronto dejará sentir con fuerza su peso en el territorio ocupado, logrando integrar a los diferentes sectores y comunidades que viven bajo el techo del nuevo Estado islámico instalado en la Península, pero teniendo presente que el conflicto interno de carácter étnico dentro del sector musulmán (árabes *versus* bereberes) se tuvo como más peligroso que el externo, polarizado entre musulmanes y cristianos.

Los procesos de arabización e islamización conocieron un ritmo progresivo, constante y creciente, pero menos uniforme de lo que se sostiene en algunos sectores. El ritmo impuesto desencadenó un adelanto sustancial de la labor cultural desencadenada por los efectos de la arabización sobre el de la islamización, que sin duda debió ser más lento. Este segundo proceso, además, plantea una serie de inconvenientes que precisan un mayor clarificación, además de una labor hermenéutica más detallada por medio de un exhaustivo rastreo de los diversos

materiales fuentísticos y textuales.

El nuevo Estado árabe-islámico, claramente definido a nivel articulatorio y estructural en el s. X, consiguió reducir las acusadas diferencias existentes entre los distintos sectores sociales de la población, logrando cohesionar una entidad andalusí arabeislámica y crear una entidad estatal en el ámbito social aglutinada en torno al concepto de lo "andalusí". Esta integración de carácter dinámico, aunque no consiguiese erradicar la confrontación social existente, una vez establecida y generalizada entre las diversas capas de la población es la que provocará la ruptura con las anteriores estructuras existentes en la Península, estructuras que más tarde habrían de llegar al ya perdido solar andalusí como consecuencia del avance de la conquista cristiana.

La confrontación social existente entre los sectores árabe (*'arab*) y no árabe (*'aŷam / a'ŷām*), pese a la ingente tarea integradora desarrollada por el Estado omeya, volverá a cobrar impulso bajo una nueva dimensión. Aparece ahora una nueva divergencia (social y política al mismo tiempo) en la que lo "andalusí" hace frente contra lo magrebí, que con el andar de los años acabará derruyendo de este modo los mismísimos cimientos del califato cordobés.

A la llegada de los mercenarios bereberes del Mágreb (grupos clánicos pertenecientes a los *Zanāta*, *Maṣmūda* y *Ṣinhāŷa*) éstos se constituyeron en un partido activo poco después de la muerte de al-Muẓaffar, provocando un choque con los "andalusíes" y con los esclavones, desencadenando súbitamente sus más inmediatas consecuencias. De este modo, como consecuencia de la falta de cohesión en las diversas capas de la estructura social, se acelerará de forma irremediable la caída del Califato: las agitaciones continuas que sitúan a nuevos pretendientes del poder, así como la búsqueda de apoyo en las facciones bereberes o en los contrarios de éstos, arrasaron por completo con todo lo conseguido por los omeyas cordobeses. Sabemos que la estructura de los *ŷunds* desapareció de la escena con Almanzor y, a la llegada de esta nueva masa de bereberes, se establecieron alianzas de doble tipo: unas que obedecerán a razones de carácter político y otras que serán el resultado de asociaciones de naturaleza étnica.

La estructura social de al-Andalus, opuesta a la occidental, era claramente "oriental". El Estado, sobre una base articulatoria de naturaleza tributaria carente de mediadores, así como de interferencias de carácter feudalizante, gravaba y percibía las diversas cargas fiscales que imponía a sus súbditos. El mapa humano que acabaría conformando la sociedad andalusí durante el período omeya fue rico, diverso, variado y conflictivo, a la vez. Con una unificación lingüística y cultural en las capas altas y eclesiásticas urbanas del sector cristiano, así como en las comunidades judías, los tributarios (*ahl al-ḏimma*) siguieron manteniendo sus propias filiaciones étnicas y religiosas, consiguiendo a la par la promoción de sus actividades al amparo del Estado árabe-islámico que demarcaba y supervisaba todos y cada uno de los movimientos de estos dos sectores sociales sometidos.

A éstos, con un mayoritario número de población cristiana en los primeros momentos, sumábanse los árabes (sirios, egipcios, ḥiŷāzíes, yemeníes e ʿirāquíes, cuyo densidad es difícilmente precisable, pero que algunas crónicas sitúan en 18.000) y los norteafricanos (magrebíes, ifrīquíes y libios). De estos dos últimos grupos, las continuas oleadas de inmigración permiten sostener que el elemento beréber, asentado sobre todo en la zona central de al-Andalus y en las estribaciones montañosas de Andalucía occidental, fue el mayoritario; el elemento árabe, por el contrario, pobló los núcleos urbanos más importantes.

El aumento, la imbricación y la cohesión del sector beréber será tal que, a finales del s. X, el número de éstos llegará a ser ya considerablemente superior al resto. Por debajo de éste, en número, se situaba el sector de los siervos (*ʿabīd*) y el de los eunucos palaciegos o esclavones (*ṣaqāliba*). El montante masculino de estos siervos, junto con los manumitidos negros (*sūd*), tomaron parte activa en las expediciones bélicas, acabando por constituir la guardia personal negra de los califas omeyas; el sector femenino de este grupo, las siervas negras, era superior al de los hombres, y se aplicaban a las faenas domésticas, además de constituir el harén (*ḥaram*) de sus dueños.

El sector de los eunucos palaciegos o esclavones estaba formado por los cautivos que habían sido hechos cautivos en zonas centroeuropeas, en la Galia, en la

cuenca mediterránea, en el mar Negro o en las marcas (*tugūr*) hispánicas. Éstos eran empleados en las distintas labores tanto palaciegas como militares, después de haber sido adquiridos por el califa de turno, o bien por los notables (*jāṣṣa*). Este grupo conoció un creciente ritmo a lo largo del s. X, siendo integrados socialmente desde los primeros momentos gracias a que éstos se acabaron mezclando con el resto de la población andalusí. Ello posibilitó que hicieran suyas las lenguas árabe y romance y se convirtieran al islam, pasando a formar parte (al lado de sectores pertenecientes a la elite aristocrática *marwānī* y a sectores bereberes que habían logrado progresar en el escalafón social) del cuerpo de funcionarios de la administración central (*ṭabaqāt al-jidma*). Las mujeres de los esclavones, por su lado y junto con el sector femenino de otros grupos, también entraron a formar parte del harén del califa, algunas de las cuales llegaron a desempeñar un papel influyente y de primer orden en la corte palatina. Otro grupo social fue el que integraban los clientes o maulas (*mawālī*), que incluía al personal liberto y clientelarmente manumitido a un patrono del que, con frecuencia, solían tomar el distintivo tribal.

Ya hemos señalado que la mayoría de la población estaba formada, en los primeros momentos, por los descendientes y continuadores de la población visigoda (*qūṭ*), cuya mayoría numérica habitaba en el medio rural. El término *muwalladūn*, por su parte, era empleado para designar a aquellos que habían nacido de padres árabes o beréberes que se habían casado con cristianas. El término *musālima*, a su vez, servía para designar a los cristianos o judíos que habían acabado por abrazar el islam, ya hubiera sido por convicción religiosa o por mera necesidad de carácter económico. Los muladíes, en concreto el sector urbano, conseguirían escalar de categoría dentro del escalafón social, logrando acceder a puestos de cierto interés entre las capas medias de la población andalusí, consiguiendo adquirir el *status* de notables (*a'yān*) llegando incluso a pugnar con los árabes en la posesión de tierras.

Debajo de los grupos que constituían la clase alta se situaba el sector más numeroso e indefinido de la población urbana. El vulgo (*'āmma*) urbano, concepto no todo lo definido que desearamos, en tiempos del califato estaba integrado por diferentes grupos sociales entre los que figuran los gremios de artesanos, la mayor

capa de la población muladí y por los trabajadores bereberes. De los gremios, en conjunción con sectores de los mercaderes (*tuŷŷār*) y con los alfaquíes (*fuqahā'*), saldrá una "clase media" que dejará sentir el peso de su influencia en las estructuras del poder.

En el medio rural el elemento que más abundaba ere el de los jornaleros (*'ummār*), donde el sector de los cristianos, junto con el musulmán, vivía en un estado de precariedad que tendía a generar bolsas de pobres (*masākīn*). El grupo de la población rural musulmana, a su vez, evidenciaba la existencia de una segmentación social en la que los vínculos de parentesco agnaticio mantuvieron e hicieron perdurar las agrupaciones de carácter clánico. Tanto en el caso musulmán como en el cristiano, dejando a un lado a los colonos (*šurakā'*), las bolsas de población rural estaban adscritas y repartidas entre latifundios de desigual extensión.

La división latente entre la clase alta y la baja, de este modo, dio lugar a importantes consecuencias de tipo político-social de diverso calibre, división que se perpetuó en el tiempo en las distintas gradaciones sociales existentes. Las clases altas, que integraban el poder político, se encontraban por encima de todos éstos grupos, en la cúspide de la escala social y, justamente por debajo de éstos, se hallaban los integrantes del estamento burocrático, que eran los que dominaban el aparato administrativo.

El perfil ideológico del Estado andalusí, en sus varias modalidades y afirmaciones cronológico-políticas y religiosas, se caracterizó de principio a fin (711-1492) por el doble filo de la religión islámica y la cultura árabe: es decir, por la combinación teórico-práctica de la conjugación de los procesos de islamización y arabización llevados a efecto a lo largo de la historia de al-Andalus. En este sentido, la islamización de la población cristiana, y en menor medida de la judía, plantea no pocas osuridades interpretativas en torno a la progresión y naturaleza de ambos procesos. El número de conversiones que se produjeran lo harían siguiendo una pauta y una mecánica menos homogénea y menos rápida de lo que, a menudo con no poca fe, se sigue sosteniendo en algunos círculos, de ahí que junto con la religión oficial del Estado islámico con dominio jurídico *mālikī* coexistirían la cristiana y la

judía, cuyo número disminuiría de forma drástica más tarde de lo que se piensa.

Muy probablemente, al hilo de lo que vengo exponiendo, lo más característico en la evolución de la estructura social andalusí sea ese fenómeno de aculturación socio-religiosa que supuso en el s. XI la unión de los diferentes grupos étnicos (árabes, bereberes, muladíes, eslavos y conversos, tanto de procedencia cristiana como judía) frente a los bereberes africanos llegados en las últimas oleadas. Pero junto al elemento aculturador, de tan alto rendimiento entre los diferentes grupos de la sociedad andalusí, hay qúe dejar su lugar, también en el s. XI, al proceso de la *šu'ūbiyya* experimentado en el seno de los esclavos. Este proceso, de menor impacto que el propiciado por la aculturación ejercida sobre los sectores no árabes, tuvo también importantes repercusiones a nivel social y cultural. En este sentido, el papel desarrollado por los esclavos, dentro de este movimiento de reivindicación cultural frente a los árabes, conoció un doble vector en el que lo social y lo cultural vinieron a ser casi una misma cosa en no pocas ocasiones. Ante todo, lo que este movimiento de la *šu'ūbiyya* persiguió fue una integración de los elementos no árabes dentro de la comunidad islámica en plena igualdad de derechos con los árabes, como lo deja bien patente la célebre *Risāla* de Ibn García que, a su vez, generó una serie de refutaciones cuyo valor tanto sociológico como literario no es en modo alguno inferior al de aquélla.

No perdamos de vista al hilo de lo expuesto que, pese a la relativa escasez numérica de los árabes, el linaje de éstos fue llave de paso en el ascenso de categoría social, de ahí que muchos se atribuyeran un origen árabe sin poseerlo. Desde luego, se podía acceder a puestos de importancia dentro de la estructura del Estado sin ser árabe (a comienzos del s. XI, por ejemplo, un muladí es nombrado juez supremo de Córdoba, pero nótese que es la primera vez que se da este caso en detrimento del elemento árabe), pero el hecho de poseer este rasgo étnico es el indicativo de la buena fortuna que acompañó desde el principio a los individuos que ostentaron dicho linaje árabe, con la consiguiente fricción y los enconados enfrentamientos entre árabes, muladíes y bereberes.

El número de los cristianos debió ser considerable hasta finales del s. XI,

momento en el que el Estado árabe-islámico puso en funcionamiento toda su maquinaria en busca de una homogeneización religiosa y cultural uqe no reparó en medios. Cuál fuera el ritmo de la islamización ejercido sobre la población autóctona, la naturaleza de estas conversiones y el consiguiente número de las mismas producidas entre la población cristiana es cuestión poco clara debido al juego ideológico-político que el islam establece entre la facilidad jurídica hacia los tributarios (*ahl al-dimma*) y la supuesta permisibilidad religiosa hacia "las gentes del Libro" (*ahl al-Kitāb*) ante su real política de homogeneización social donde el islam debe dominarlo todo.

Buen número de investigadores siguen sosteniendo que el montante de las conversiones que se produjeron de cristianos al islam siguió un ritmo constante y uniformemente acelerado, llegando incluso a ser considerable en fecha temprana. Un análisis crítico, y en buena medida aséptico e higienizador, de los planteamientos teóricos de Bulliet (sin negar la validez teorética de su planteamiento como hipótesis de trabajo válida) evidencia la falta de consideración de un elemento de suma importancia a tener en cuenta en el proceso de islamización, en concreto el representado por la población rural cristiana, además de no discriminar entre probables situaciones de solapamiento en los procesos de islamización y arabización.

Asimismo, también habrá que replantear el grado de arabización alcanzado entre los sectores de la población no musulmana, donde la célebre queja expresada por Álbaro de Córdoba en su célebre *Indiculus luminosus* ha dado alas a la imaginación de más de un investigador. Es evidente que la "cultura árabe-islámica" se asentaba sobre unos pilares sedimentados por el Estado islámico que, como en otros casos de ocupación, buscaba inevitablemente imponerse sobre la "cultura autóctona" ocupada.

En lo tocante a la población visigoda y las bolsas de población de las comunidades judías ocupadas que residían en la *Hispania* preislámica, la arabización en al-Andalus supuso un proceso diacrónico de ritmo desigual con el que el Estado pudo estructurar a buen número de autóctonos a través del uso de la lengua árabe, aunque haya que precisar que la cultura escrita tuvo como único interlocutor a la

elites urbanas integradas en el aparato estatal. Pero no hay que perder de vista que la mayoría de la población cristiana pertenecía al ámbito rural, que mantendría la lengua romance y, con mucho, un romandalusí producto de la fusión de elementos procedentes del romance y el dialectal árabe hispánico que les permitiera el contacto comunicativo. Los mismos árabes seguirían empleando hasta el s. XIII tanto el árabe como el romance, y una mezcla de ambos, como se intuye, por ejemplo, a partir del célebre "Cancionero" (*Dīwān*) del cordobés Ibn Quzmān.

Por todo ello, habrá que suponer que un grado de aculturación profundo se producirá sólo en aquellos estamentos sociales urbanos de las clases acomodadas y eclesiásticas que estuvieron en contacto directo con las estructuras del poder árabe-islámico, lo que les permitiría conservar y aumentar los privilegios sociales y económicos que estas capas poseían. Durante el período de las taifas, siguiendo dentro de esta línea de integración sociocultural y política, una serie de "cristianos arabizados" asumen un rango de notable protagonismo en el campo de las relaciones que se establecen entre la comunidad cristiana y la islámica, protagonismo que tomará derroteros invertidos nada más aparezcan en escena los almorávides. Hay que reseñar, asimismo, el recelo y el temor por la apostasía que experimentó el islam andalusí a lo largo del s. XI como consecuencia, junto con la actividad misionera desarrollada por Cluny en esa misma centuria, de la asimilación de prácticas cristianas como, entre otras, la celebración de fiestas cristianas o el consumo del vino, que vendría fomentado por la relación que los musulmanes tuvieron con cristianas.

Es cierto, dicho sea de paso, que el grado de aculturación de los cristianos andalusíes se advierte en la onomástica árabe que empleaban pero, junto a este elemento de arraigo cultural, podemos imaginar además que el interés que éstos demostraron por la lengua árabe pudo deberse, muy probablemente y ya desde los mismísimos comienzos, a cuestiones obvias de defensa de la fe.

En este sentido, las obvias necesidades de defender la fe y el credo cristiano constituiría una necesidad imperiosa ya en los primeros momentos al tener que defenderse ante los musulmanes: ante todo, los cristianos debían conocer la doctrina de sus oponentes para así poder polemizar en la lengua de éstos, tal como se puede

deducir gracias a una obra perdida que tal vez fuese compuesta allá en pleno siglo IX por el cristiano arabizado cordobés Ḥafṣ b. Albar al-Qūṭī.

Las comunidades judías, por su parte, aparecen con fuerza en la escena andalusí a comienzos del período califal. La genizah cairota, entre otros materiales documentales aprovechables, nos ha conservado importantísimos documentos que ayudan sobremanera a la reconstrucción de la vida económica y social del mundo mediterráneo del momento, algunos de los cuales aparecen directa o indirectamente referidos a al-Andalus. En lo que respecta a Córdoba, la comunidad judía se encontraba agrupada en barrios separados de la población musulmana y de la cristiana, cuya estructura urbana era idéntica a la ocupada por estos otros dos grupos. Este agrupamiento humano de los judíos parece que se situaba entre la "calle mayor del puente [viejo]", el alcázar califal y el muro occidental de la medina.

Durante el período califal, el 'āmirī y el de las taifas, la labor desempeñada por las comunidades judías en diversos ámbitos de la administración conoció sus mejores momentos, sin duda permitidos porque nunca evidenciaron ningún deseo tangible de establecer un poder político al margen del establecido que hiciese frente al islam. Esta línea creciente del privilegio social, aunque no de igualdad como en el resto de *dār al-islām*, que experimentaron y disfrutaron los judíos se verá interrumpida con las invasiones almorávides, que consiguieron eclipsar la "edad de oro" que el judaísmo hispano había logrado hacer arraigar en al-Andalus, dando al traste con ella de modo irreversible cuando se produzca la llegada de los almohades a la Península, generando con ello un éxodo migratorio de judíos que acabarán instalándose en distintos puntos de la geografía centroeuropea y, fundamentalmente, mediterránea: la Provenza francesa, en diversas zonas del Mágreb (en el actual Marruecos, sobre todo), en Asia menor y en el Egipto fāṭimī, como fue el caso del grandísimo polígrafo cordobés Maimónides.

Es pertinente resaltar, una vez más, que el papel desarrollado por las comunidades judías se ha visto ensombrecido, a menudo, por el marchamo de colaboracionismo con que se los tildó desde un principio. Hay que partir de la idea de éstos como grupo étnico ya consolidado en diversas comunidades que se habían

asentado en la Península, al menos, desde época romana y que habían contado con una activa y perseguida presencia bajo la *Hispania* visigoda. La cohesión interna alcanzada desde los primeros momentos de la ocupación árabe-islámica conseguirá prolongarse a lo largo de toda primera parte del período islámico (± 711-1031) con importantes logros sociales y económicos. Durante estos años que llevan del s. VIII al XI las comunidades judías andalusíes desarrollaron y aumentaron las relaciones y los viajes con las comunidades judías norteafricanas (Cairauán y Constantina, sobre todo), con las iraquíes (Sura y Pumbedita, fundamentalmente por razones de índole religiosa), lo que redundó en una creciente llegada de libros, de intelectuales y de maestros, hechos que explican la difusión y arraigo, por ejemplo, del Talmud babilónico entre los judíos españoles. No que olvidar, por otro lado, que desde el s. VIII el judeoárabe era la *lingua franca* que empleaban los judíos desde el 'Irāq hasta al-Andalus a lo largo de la cuenca mediterránea.

El Estado árabe-islámico, hasta el final del califato, posibilitó una libertad de movimientos religiosos: las sinagogas, por ejemplo, podían disponer de su peculio (*waqf*) para de esta forma asegurar el mantenimiento de los centros y de algunos elementos de su comunidad. Al igual que los cristianos, los judíos mantuvieron su lengua, su fe y sus tradiciones. Ello no planteó, en ningún momento, obstáculo alguno por parte del Estado islámico, aunque no hay que olvidar que en el instante en el que un judío accedía a un cargo de importancia (como sucedió con dos miembros de la familia Nagrīla durante el s. XI) ello fue causa de oposición beligerante por parte de los musulmanes que se hallaban bajo el poder que se les había conferido a éstos.

Las aljamas judías conocieron dos períodos radicalmente distintos en la historia de al-Andalus. Hasta finales de los períodos de taifas conocieron un esplendor sin igual tanto en materia económica como en situación social y en producción cultural. La misma ciudad de Lucena, bajo los omeyas y durante las taifas, se erigió en centro indiscutible del judaismo hispano, no en vano por allí pasarón los 'Ezra' y hasta el mismísimo polígrafo cordobés Maimónides, entre otros. Sin embargo, al apagarse las taifas y aparecer los almorávides el panorama cambió

por completo.

Los primeros envites de Yūsuf b. Tāšufīn para convertir en masa a los judíos, por ejemplo, fueron repelidos por éstos mediante el pago de cuantiosas sumas de dinero, pero la tranquilidad buscada por las comunidades judías no duraría demasiado tiempo ya que la ciudad cayó en manos almohades en el año 1148, generándose a partir de este momento una persecución sin precedentes que, con el andar del tiempo, volvería a repetirse con los cristianos por medio de los desastrosos *pogrom*-s desencadenados contra las juderías hispanas.

Por último, como se puede deducir a tenor de lo expuesto, uno de los aspectos más delicados es el relativo al ámbito de la iteracción social que se establece entre los diferentes grupos sociales y, fundamentalmente, el referido a la relación entre la comunidad islámica y las comunidades protegidas, es decir, judíos y cristianos. Es conveniente precisar, en este sentido, que la visión religiosa y social, nunca racial, que el islam mantuvo hacia cristianos y judíos fue habitual moneda de cambio en la actitud hostil manifestada hacia los dimmíes, provocando de este modo toda una serie de enconamientos y fricciones cuyo vehículo textual más visible fue el de la literatura polemista, aun cuando muchas de las esperables sesiones de debate (*maŷālis*) que debieran haberse producido -a tenor de lo que se intuye en textos musulmanes, cristianos y judíos- nunca tuvieran una realidad efectiva.

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

الثقافة والعولمة

أ.د. خوان بيدرو مونفيرير سالا

يبدأ الباحث ورقته معرفًا معنى كلمة «أندلس» التي تصف أولئك السكان الذين أقاموا في ما سمي «الأندلس» بعد دخول العرب إلى إسبانيا عام ٧١١م، ويضيف إن العرب بعد دخولهم مباشرة سعوا إلى تكوين هوية متوافقة وإيديولوجية محافظة تضمن استمراريتها بعد ذلك تحت مظلة الخلافة الأموية الدمشقية.

ويضيف أن الدولة الإسلامية الجديدة في الأندلس سلكت لتحقيق ذلك طريقًا ذا طابع سياسي واجتماعي يصب في اتجاهين متكاملين: التعريب والأسلمة، ولم يلبث هذا المنحى أن أتى بثماره، لأن اللغة والدين هما الأداتان اللتان لهما التأثير الأكبر في تكوين أي مجتمع من المجتمعات، دون أن نغفل بطبيعة الحال النسيج السياسي الذي تحوكه السلطة السياسية، وكلا الأمرين – اللغة والدين – كان يمثلهما الأقلية العربية (شامية في معظمها) التي جاءت مع الأفواج الأولى التي دخلت الأندلس، وما لبث أن فرضت العربية نفسها والإسلام كذلك على أجزاء كبيرة من أرض الأندلس دخلت تحت مظلة الدولة الجديدة، ومع ذلك فلم يسلم الأمر من وقوع مشكلة ليست بصغيرة، ألا وهي الصراعات الداخلية في المجتمع الإسلامي ذات الصبغة العرقية والتي كانت أشد خطرًا من المواجهات الخارجية الطبيعية مع المسيحيين.

وقد استطاعت الدولة الجديدة في القرن العاشر التخفيف من حدة هذه المشكلة بعد أن جمعت العرب والبربر – طارحة الأصول العرقية – تحت صبغة جديدة هي الصبغة الأندلسية، ومع أن هذه السياسة قد آتت نتائج طيبة في التوفيق بين الأعراق المختلفة، إلا أنها وسعت الفجوة بين المسلمين والمسيحيين الذين سيتنامون تدريجيًا حتى ينتهي الأمر بالنهاية المعلومة.

---

* اختار الباحث عنوانًا آخر لبحثه هو «عناصر العولمة في المجتمع الأندلسي نظرة إلى الماضي».

ثم يتحدث الباحث بعد ذلك عن الوفود الجديدة التي جاءت إلى الأندلس من المغرب العربي وليبيا وافريقيا، ليشكلوا جزءًا من المجتمع الأندلسي، ويوضح التركيبة الاجتماعية لهذا المجتمع الذي كان يضم طبقة الحكام والوجهاء والعامة والعبيد، ثم عرج بعد ذلك على طبقة جديدة نشأت فيما بعد ألا وهم المولدون، وهم الذين ولدوا من أب عربي أو بربري وأم إسبانية، وقد وصل بعضهم بعذ ذلك إلى مناصب هامة في المجتمع الأندلسي.. وعلى هامش هذا الأمر لا يفوتنا أن نذكر أن الجنس العربي على قلته في الأندلس، كان بمثابة تأشيرة المرور لاعتلاء المناصب العليا في الدولة، وقد جعل هذا الأمر بعض المولدين يدعون الأصول العربية حتى وإن كان من أصل غير عربي، ويذكر لنا التاريخ أنه في القرن الحادي عشر كان يشغل منصب القاضي الأعلى في قرطبة أحد المولدين، ولعل هذا كان أحد الأسباب الهامة في المواجهات الداخلية التي أشرنا إليها من قبل بين العرب والبربر والمولدين.

ثم يتناول الكاتب بعد ذلك العنصر المسيحي في الأندلس مؤكدًا على أن دولة الأندلس تميزت باندماج أصحاب الأديان – أهل الكتاب – مع المسلمين في نسيج متكامل ساعد عليه التسامح الإسلامي، ويركز على أن عددًا غير قليل من المسيحيين قد اعتنقوا الإسلام، والذين لم يعتنقوه أقبلوا على تعلم اللغة العربية حتى أتقنوها، وقد كان لهؤلاء دور هام كحلقة وصل بين المسلمين والعالم المسيحي الغربي وخاصة في عهد المرابطين، وفي هذا الصدد يشير الباحث إلى أن بعض المسيحيين كان يهدف من تعلم العربية إلى الدفاع عن العقيدة المسيحية عن طريق محاربة المسلمين باللغة العربية، ومثال لذلك الكتاب الذي كتبه المستعرب القرطبي حفص بن البار القوطي.

ويعرج الباحث بعد ذلك على مجتمع اليهود في الأندلس وكانوا يتجمعون في أحياء خاصة بهم كما تشير إلى ذلك النصوص التاريخية، وقد كان دور اليهود ذا أهمية في المجتمع الأندلسي ووصل إلى ذروته في عهد دولة بني عامر وعهد ملوك الطوائف وقد ساعد على هذا الدور اتصالهم بأمثالهم من اليهود في شمال أفريقيا وخاصة القيروان وقسنطينة وفي العراق وغيرها، وعن طريق هذه العلاقات وصلت بعض الكتب اليهودية إلى الأندلس مثل التلمود البابلي الذي كان يتداوله يهود الأندلس، وأثناء تلك الفترة كان لهم

دور هام وخاصة من الناحيتين الاقتصادية والثقافية، وقد كانت مدينة (لوسينة) تعد من أهم المراكز الثقافية لليهود الإسبانيين، ولا أدل على ذلك من ظهور علماء كانت لهم مكانتهم في الأندلس مثل ابن ميمون القرطبي.

وظل دور اليهود نشيطًا من أول الفتح الإسلامي إلى عهد الطوائف كما أسلفنا إلى أن خبا هذا الدور بوصول المرابطين، واضطر هؤلاء في عهد الموحدين للنزوح إلى وسط أوروبا أو إلى بلاد المغرب العربي وخاصة دولة المغرب الحالية أو إلى آسيا الصغرى أو مصر الفاطمية.

****

Globalization Elements in Al-Andalus Society
A historical Vision

Dr. Juan Pedro Monferrer Sala

Summary

The researcher starts by giving an idea about the new Islamic state in Al-Andalus, followed an identity of political and social nature leads to two Complementary directions: Arabization and Islamization, due to the fact that language and religion have the most effective impact in the structure of any society taking into consideration, of course, the political texture which is woven by the political power. In addition, language and religion were represented by the Arab minorities (mostly Syrians) who came with the first groups entered Al-Andalus, which made it easy to submit the people and the land to the new Islamic state.

The new Islamic State had the ability to reduce the tense of the internal conflicts by joining the Arabs and the Berbers- rejecting race origins-under the umbrella of the new state which had the Andalusian nature. Although this policy was fruitful and successful among the different races, but it widened the gap between the Muslims and Christians.

The researcher then talks about the new groups who came from Al-Maghrib Al-Arabi, Libya and Africa to form a part of the Andalusian society. He clarifies the social structure of these groups and the society, which included various classes and categories such as: rulers, notables, public and slaves. Then, the researcher moves on to talk about a new class appeared later on; namely, "Al-Muwaladuoun".

The researcher tackles the christian factor in Al-Andalus emphasizing the fact that Al-Andalus was characterized by the integration of the divine religions- people of the Book- with the

Muslims to be an integrated texture where Islamic tolerance was prevailed. He then turns toward the Jewish society in Al-Andalus who used to meet in special places. They had an important role in the Andalusian society, which reached its climax in the age of Bani Amer and the age of Al-Tawaef kings (Sects Kings). This role played by the Jews was substantiated by their connection with the Jews in North Africa specially Al-Qyrawan, Constantine, Iraq and others. In addition, the Jews had an important role in the cultural and economic life.

****

Elementos globalizadores en la sociedad andalusí
Una mirada al pasado

Por/ Juan Pedro Monferrer Sala

Resumen

El investigador empieza su trabajo aclarando que el término "andalusí" fue la denominación empleada para designar a los pobladores que se establecieron en el territorio que pasó a denominarse al-Andalus a partir de la conquista árabe-islámica después del 711.

Esta nueva presencia humana en la Península se va a caracterizar desde los primeros años por conformar una entidad que se convierta en continuadora, en preservadora ideológica, del califato omeya sirio que acabará siendo derrocado en el mediodía del siglo VIII.

El nuevo Estado islámico generó una dinámica articuladora de naturaleza político-social a partir de un doble proceso, el cual arrastrará a una nueva configuración estructural: se trata de los procesos de arabización e islamización que en al-Andalus no tardarán en ofrecer sus resultados. Lengua y religión, sin duda los dos instrumentos estatales de mayor impacto y rendimiento sobre los nuevos territorios ocupados, constituyeron las herramientas necesarias y fundamentales del Estado para la articulación social, sin que haya que perder de vista, obviamente, al entramado estructural político que se teje desde la administración central.

El nuevo Estado árabe-islámico, claramente definido a nivel articulatorio y estructural en el siglo X, consiguió reducir las acusadas diferencias existentes entre los distintos sectores sociales de la población, logrando cohesionar una entidad andalusí árabe-islámica y crea una entidad estatal en el ámbito social aglutinada en tomo al concepto de lo "andalusí". Esta integración de carácter dinámico,

aunque no consiguiese erradicar la confrontación social existente, una vez establecida y generalizada entre las diversas capas de la población es la que provocará la ruptura con las anteriores estructuras existentes en la Península, estructuras que más tarde habrían de llegar al ya perdido solar andalusí como consecuencia del avance de la conquista cristiana.

La confrontación social existente entre los sectores árabes y no árabe, pese a la ingente tarea integradora desarrollada por el Estado omeya, volverá a cobrar impulso bajo una nueva dimensión. Aparece ahora una nueva divergencia (social y política al mismo tiempo) en la que lo "andalusí" hace frente contra lo magrebí, que con el andar de los años acabará destruyendo de este modo los mismos cimientos del califato cordobés.

El investigador detalla los componentes sociales de la sociedad andalusí compuesta por los árabes, sirios sobre todo, cuyo número es algo limitado, los beréberes, los emigrantes del norte de ,frica (El Magreb y Libia) y la nueva clase que se produjo de los casamientos de árabes o beréberes con mujeres cristianas. A este respecto destaca el autor que no perdamos de vista al hilo de lo expuesto que, pese a la relativa escasez numérica de los árabes, el linaje de éstos fue llave de paso en el ascenso de categoría social, de ahí que muchos se atribuyeron un origen árabe sin poseerlo.

Destaca luego el papel de los cristianos y judíos que bajo la tolerancia del Islam desempeñaron un papel importante dentro del tejido social y político de al-Andalus: Los cristianos, mozárabes, aprendieron el árabe y eran el puente de enlace entre la civilización islámica de al-Andalus y el Occidente, y los judíos, hasta el reino de taifas, jugaron un papel destacado en el campo económico y cultural.

****

Eléments de la globalisation dans la société andalouse: Coup d'œil sur le passé.

Dr. Juan Pedro Monferrer Sala

L'auteur commence par définir le mot "andalous" qui qualifie ceux qui ont construit ce qu'on appelle " l'Andalousie " après la pénétration arabe en Espagne en 711 et ajoute que les arabes, juste après leur arrivée, ont cherché à former une identité harmonieuse et une idéologie conservatrice garantissant sa continuité sous le parapluie du Califat omeyyade damascène. Il ajoute que le nouvel Etat musulman en Andalousie a emprunté une voie politique et sociale à deux sens complémentaires : l'arabisation et l'islamisation qui a rapidement donné ses fruits, parce que la langue et la religion sont les deux éléments les plus importants dans la formation de n'importe quelle société, sans négliger naturellement le tissu politique confectionné par l'autorité politique. Chacune des deux (langue et religion) était représenté par une minorité arabe (de Cham pour sa grande majorité) qui était venue avec les premières vagues qui sont arrivées en Andalousie. Peu après, l'Arabe et l'Islam se sont imposés sur une grande partie du territoire andalous dépendant du nouvel Etat. Malgré cela rien n'a pu empêcher le grand problème des luttes racistes internes dans la société islamique qui sont plus dangereuses que les affrontements extérieurs, naturels avec les chrétiens.

Le nouvel Etat a su au Xème siècle, diminuer l'intensité de ces luttes en groupant les arabes et les berbères sous la nouvelle appartenance "andalouse", loin des origines raciales. Bien que cette politique ait donné de bons résultats dans le rapprochement des différentes races, elle a élargi le fossé entre les musulmans et les chrétiens qui s'est dévéloppé progressivement jusqu'à la fin connue.

L'auteur parle ensuite des groupes nouveaux qui sont venus du Maghreb arabe, de Libye et d'Afrique pour former une partie de la société

andalouse. Il explique la composition sociale de cette société qui comptait des classes : de gouvernants, de notables, du peuple commun et d'esclaves. Il a parlé d'une nouvelle classe qui s'est formée avec ceux qui sont nés de mère espagnole et de père arabe ou berbère et dont certains ont atteint des places importantes dans la société andalouse. En marge de cela , nous sommes obligés de souligner que l'appartenance à la race arabe qui était minoritaire en Andalousie représentait un visa pour occuper les hautes fonctions de l'Etat, ce qui a fait que parmi les indigènes, certains prétendent être arabes même s'ils sont d'une autre origine.L'histoire nous apprend qu'au XIème siècle, le plus haut magistrat de Cordoue était indigène et c'est peut-être l'une des raisons importantes des affrontements internes que nous mentionnions plus haut.

L'auteur aborde l'élément chrétien en Andalousie tout en confirmant que l'Etat andalous a réussi à insérer les "gens du livre" avec les musulmans dans un tissu complet favorisé par la tolérance islamique. Il insiste sur le fait que beaucoup de chrétiens se sont convertis à l'Islam et que les autres se sont précipités sur la langue arabe et ils l'ont maîtrisée. Ils eurent un rôle important comme trait d'union entre les musulmans et le monde chrétien occidental surtout sous le règne des Mourabitounes (Almoravides). L'auteur précise dans ce sens que des chrétiens apprenaient l'arabe pour mieux défendre le dogme chrétien en affrontant les musulmans par cette langue. L'exemple est le livre écrit par l'orientaliste de Cordoue, Hafs ben Albar Alghouti.

L'auteur parle de la société juive en Andalousie, ces juifs étaient réunis dans des quartiers réservés comme le soulignent les texts historiques. Le rôle des juifs dans la société andalouse était très important et a atteint son apogée sous l'Etat des Beni Amer et du temps des rois des communautés, ce rôle a été favorisé par le contact qu'ils avaient avec les juifs de l'Afrique du Nord, surtout Kairouan et Constantine, d' Irak et d'ailleurs. Par ces relations, des livres sont arrivés en Andalousie comme le Telmoud babylonien que les juifs de l'Andalousie faisaient circuler entre eux. Durant cette époque, ils

avaient un rôle culturel et économique important. La ville de Lucena était le plus important centre culturel pour les juifs espagnols, la prevue en est l'apparution de grands savans reconnus en Andalousie comme Ibn Meymoune de Cordoue.

Le rôle des juifs était resté actif du début de la conquête jusqu'au règne des petits états. Il s'éteignit avec l'arrivée des Mourabitounes (Almoravides). Du temps des Almohades (Almowahidounes), les juifs ont été obligés de se déplacer vers le centre de l'Europe, vers le Maghreb arabe, surtout le Maroc actuel, vers l'Asie mineure et vers l'Egypte fatimide.

****

رئيس الجلسة:

شكرًا جـزيلاً للدكـتـور خـوان بدرو مـونفـرير والواقع أنه فـاتني أن أعـرِّفكم أن محاضرنا (الدكتور ستيڤان ڤلد) غائب وأن هناك من سيقوم بقراءة ملخص دراسته، وعلى كل حـال ليست هذه هي المرة الأولى اليوم، التي نستمع فيها إلى ملخص أحد الإخوة المشاركين في الندوة عن طريق مندوب أو نائب عنه.

وفيما أتصور أن الموضوع كما طرح في إطاره المحدود في الأندلس في تاريخها القديم كصورة من صور الثقافة العولمية أو عولمة ثقافية في ذلك الوقت، هل نستطيع أن نلقي بهذا الظل أو هذا المصطلح على تلك الحقبة التاريخية القديمة، أم أن هناك مصطلحًا آخر كنا نستخدمه دائمًا في مثل هذه الحالات وهو (العالمية).

ولا أدري هل فرقنا جيدًا بين العالمية والعولمة أو العولمية، حتى لا تختلط مفاهيمنا؟ نعيد ما كنا نصنعه بفكرنا، ونضبطه ضبطًا جيدًا في أزمنة سابقة، فندخل به مدخلاً جديدًا يطرأ عليه لكي يغيره؟

والآن مع الدكتور علي أومليل ليقدم لنا ورقته فليتفضل:

****

الثقافة والعولمة

د. علي أومليل

للمسألة الثقافية في المجتمعات العربية اليوم أهمية وخطورة لم تكونا لها من قبل. وقبل أن نبين لماذا سوف نحدد ما نقصده بالثقافة، لن نعود إلى عشرات التعريفات القاموسية لهذه الكلمة، وإنما سنعتبر أن الثقافة هي محصلة المعارف والقيم الحافزة على السلوك. هذه المعارف تتوارث في مجتمع وتتلقى في الأسر والمدارس، وتكيف السلوك الفردي والجماعي.

إن الثقافة ليست – وكما كان يتصور – ذلك المضاف الذي ننمي به الفكر ونمتع به الوجدان، حين نقرأ كتابًا أو نزور متحفًا أو نشاهد شريطًا سينمائيًا، في أوقات نقتطعها من مشاغل الحياة اليومية، كنشاط كمالي زائد على النشاط الاقتصادي والعمل الإداري أو المهن الحرة أو الممارسة السياسية، بل إن الثقافة اليوم هي أكثر من هذا كله، فهي مبادئ للسياسات، سواء تعلق الأمر بالسياسة الاقتصادية أو التعليمية التربوية، أو أسس العمل السياسي، أو القيم الحافزة لأي عمل أونشاط في أي من هذه المجالات. ولنورد بعضًا من هذه المجالات.

١ - مجال التربية والتعليم:

إذا كان من أهداف المدرسة الوطنية (مدرسة التعليم العمومي) هو التربية على المواطنة، فما هي القيم المشتركة التي تربي على المواطنة؟ هل هي تربية على الحرية الشخصية، وحرية التفكير والرأي، والتعايش مع الاختلاف، أم هي تربية تعطي الأسبقية للجماعة، وأن الانتماء الأول هو للأمة، وإعادة إنتاج القيم الموروثة؟ هل هي تربية على المعتقدات أم تربية على الحرية؟ أي إنسان مواطن تكونه مناهج التربية والتعليم ومحتوى المعارف المتلقاة؟ هل هي معارف من أجل المستقبل والاندماج في عالم اليوم، أم هي تربية ومعارف تستنسخ الماضي وتخرج إلى عالم اليوم غرباء عنه باسم خطاب الهوية والأصالة؟

* اختار الباحث عنوانًا آخر لبحثه هو: العولمة والبضاعة الثقافية.

٢ - علاقة الاقتصاد بالثقافة :

لن نخوض هنا في مسألة طالما نوقشت وهي علاقة الثقافة بنمط الإنتاج الاقتصادي وعلاقاته، بل الذي يهمنا هنا هو مذهب الليبراليين الجدد، فهؤلاء اعتبروا أن قيم الثقافة الغربية هي وحدها خالقة الثروة واقتصاد السوق: حرية المبادرة، والمنافسة المشروعة، وأخلاقية الثقة، وضبط الوقت، والاحتكام إلى القاعدة القانونية والمساواة أمامها.

هؤلاء الليبراليون الاقتصاديون الجدد يرفضون مبدأ التضامن والعدالة الاجتماعية، فهو في نظرهم من مخلفات عصر الإيديولوجيات، إذ هو يجعل الدولة تتدخل في الاقتصاد بدعوى توجيهه للصالح العام، ويُثقل كاهل المستثمرين بالضرائب بحجة أنها مورد أساسي لتأمين الخدمات الاجتماعية العمومية بتعميم التعليم ومجانيته، والخدمات الصحية العمومية، وتجهيز البنية الأساسية. العدالة الاجتماعية في اعتقاد الليبراليين الجدد لا تنصف أصحاب القدرة على المبادرة والدراية والجهد الدؤوب، وهي تريد تقليص الحقوق الاجتماعية للعمال (الحق في الشغل، وأمن العمل، والحق في الإضراب) بدعوى أنها تزيد من تكلفة الإنتاج وتعرقله في عالم تشتد فيه المنافسة العالمية على الأسواق.

والعدالة عند الليبراليين الجدد تختزل في العدالة القضائية، أي قضاء سريع، ونزيه، ومتخصص لضرورته لخدمة المقاولات والاستثمارات. وهنا تنحصر دعوتهم في إصلاح القضاء. أما القضاء بمفهومه الحقوقي واستقلاله عن أوامر السلطة التنفيذية فهو لا يهمهم بالدرجة الأولى، في حين أن سيادة القانون والمساواة أمامه واستقلال القضاء هي دعامة ضرورية لدولة الحق والقانون، والقضاء بهذا المعنى هو ملجأ المواطن لضمان حقوقه وحمايته من شطط السلطة واستغلال النفوذ.

نقول هذا الكلام لأن هذه الليبرالية الجديدة تجد لها صدًى واسعًا عندنا من قبل رجال الأعمال وأساتذة الاقتصاد الذين تحول الكثير منهم إلى استشاريين في خدمة هؤلاء. وليبراليونا التابعون يختزلون الحريات كلها في حرية المبادرة الاقتصادية، أو تحرير الاقتصاد من أي تدخل للدولة، وكأنهم في نهاية المطاف يريدون من الدولة دورًا واحدًا

أساسيًا: وهو حفظ الأمن، بدعوى ضرورته للاستقرار الذي هو ضروري لسير الأعمال والاستثمار. أما الحريات الشخصية والعامة: كحرية الرأي والتعبير، وحرية التجمع وتنظيم الأحزاب والنقابات والجمعيات، فهي لا تعني بالدرجة الأولى ليبراليينا الاقتصاديين، والدليل على ذلك ضحالة مساهمتهم في النضال من أجل دولة الحق والقانون.

٣ - علاقة الثقافي بالسياسي :

لن نخوض هنا في جدل أصبح معروفًا حول علاقة المثقف بالسياسي. فالمثقف العربي عادة ما يشتكي من أن الأنظمة السياسية تضيق عليه خناق حرية التعبير، ويشكو من تهميشه وأن أصحاب القرار لا يلتفتون إلى فكره وخبرته. بل هم يحذرونهم لكون المثقفين غالبًا معارضين.

سنطرح المسألة من جانب آخر، ونسأل هذا السؤال: ما هي الثقافة السياسية التي في ذهن المشتغل بالسياسة، سواء كان في الحكم أو ناشطًا في حركة سياسية؟ إن الطرفين معًا هما – في الغالب – نتاج المدارس والجامعات في بلداننا، وهذه الأخيرة ما تزال بعيدة عن إنتاج المعرفة الحديثة، سواء في محتوى مواد التعليم أومناهجه، فهي أبعد من أن تمكن من الاندماج في عالم اليوم. ولهذا نتائجه العملية السلبية. فصاحب القرار السياسي عليه أن يتخذ قراره في قضايا معقدة يتداخل فيها ما هو محلي بما هو عالمي. قد يعتمد على خبراء، وهؤلاء في الغالب متخرجون هم أيضًا من نفس الجامعات والمعاهد التي ما أكثر ما تعيد إنتاج معرفة لا تساير ما هي عليه المعرفة المتقدمة في مجالات اختصاصهم. ثم إن المثقفين الذين يكتبون في القضايا العامة غالبا ما يكتفون بالتذكير بالمبادئ والقيم والأخلاقيات. وهم مع ذلك يشتكون من كونهم على هامش أصحاب القرار وأن هؤلاء لا يهتمون بما يكتبه المثقفون.

إن القضية ليست هي «تجسير الفجوة» – كما يقال – بين المثقفين وأصحاب القرار، بل السؤال هو: ما الذي يجعل هؤلاء «مضطرين» إلى الاهتمام بما يكتبه المثقفون؟ لكي يحصل ذلك لا بد من شرطين : الأول، أن يجد السياسي في ما يكتبه المثقف جدوى

وضرورة، ولن يأتي ذلك إلا إذا كانت كتابته خبيرة وموثقة، لا أن يكتب شعارات وعموميات وتذكيرًا بالمبادئ وبمصلحة الشعب. والشرط الثاني هو قوة رأي عام متشبع بقيم الحداثة. فالمثقف إذا ظل وجهًا لوجه أمام الحاكم فهو مغلوب لا محالة، لا بد له من رأي عام تستند إليه سلطته الفكرية إذ لا سلطة له بغيره، فعليه أن يناضل من أجل تكوين رأي عام ديمقراطي. لكن الكاتب الداعية الأصولي قد يجد هو أيضًا رأيًا عامًا متشبعًا بالفكر الديني يعتمد عليه للتأثير في الحكام أو للوصول هو وجماعته إلى الحكم، وهو أمر واقع في مجتمعاتنا اليوم. من هنا فإن المثقف حامل الحداثة، وهو يسعى إلى تأكيد سلطته الثقافية، عليه أن يعمل من أجل تكوين رأي عام متشبع بقيم الحداثة، لأن هذا شرط لتأكيد سلطته الثقافية، آنذاك لن يستجدي أي حاكم لكي يهتم بما يكتب، لأن سنده الرأي العام، وهذا الرأي العام الفعال لا يتحقق عمليًا سوى في المجتمع الديمقراطي، لأن في هذا المجتمع تكون صناديق الاقتراع حاسمة في تداول السلطة، أي في تغيير الحكام، فيأخذون مأخذ الجد ما يكتبه المثقفون الديمقراطيون لأنهم يحسبون الحساب للرأي العام وتأثيره على صناديق الاقتراع.

في أنظمة الحزب الواحد، أو تلك التي تسمح بتعددية شكلية لا تمكن من تداول السلطة إذ يظل الحزب الحاكم – وزعيمه – حاكمًا مهما تعددت الانتخابات، في مثل هذه الأنظمة لا يمكن الحديث عن سلطة حقيقية سواء للمثقفين أو للرأي العام.

من أجل هذا كله فإن المثقف حامل الحداثة الديمقراطية لا بد وأن يناضل من أجل نظام ديمقراطي، لأن في هذا النظام وحده يجد سنده في رأي عام متشبع بالقيم الديمقراطية، ولأن في مثل هذا النظام وحده يستطيع أن يمارس حرية الكتابة. فدفاع المثقف عن الديمقراطية ليس من أجل قيمها وحسب، وإنما أيضًا لكي يستطيع ممارسة مهنته كما ينبغي أن تكون: أي حرية الكتابة والنقد والإبداع.

لكن، ومع ذلك، فإن شكوى مثقفينا من ضآلة تأثيرهم ليست صحيحة تمامًا. لقد كان لهم تأثير – للأسف – سلبي؛ فقد ساهموا في صنع حكامه، وأنظمة استبدادية أحلت

بالعرب الكوارث. أليس كل من ميشيل عفلق وسيد قطب من المثقفين؟ فالأول وأمثاله من القوميين صنعوا ثقافة سياسية أنتجت طغاة أمثال صدام حسين، فهذا الأخير وهو يغزو الكويت، وقبلها إيران رافعًا شعار الدفاع عن بوابة العرب الشرقية، قد تسبب في كوارث ما يزال العرب يحصدون نتائجها الوخيمة. وسيد قطب خرّج من تحت جبته الأصولية جماعات الإرهاب والتطرف.

إن الديمقراطية لا يكفي تعريفها بالتعريف التقليدي: «حكم الشعب بالشعب»، لأن السؤال هو: أي شعب؟ ذلك أن الشعب قد يكون تحت تأثير ثقافة لا ديمقراطية، لا تحترم حرية الفرد، والتعددية، وقبول الاختلاف والتعايش معه، وإسناد الديمقراطية إلى مرجعية حقوق الإنسان. ذلك أنه قد يحدث أن تعم قطاعًا واسعًا من الشعب أو أغلبيته ثقافة مناقضة للقيم والمبادئ الديمقراطية المذكورة، فتحمل إلى سدة الحكم نظامًا شموليًا أو دينيًا متعصبًا. والديمقراطية ليست أيضًا حكم الأغلبية. خاصة في مجتمعات الأقليات التي لا تجد سبيلاً إلى أن تصبح يومًا ما أغلبية بالتداول، أي تبقى أقلية أبدية مقصاة باستبداد الأغلبية.

ما الذي يخلق الوعي بضرورة الإصلاح؟ إنه خلل بين واقع معيش وبين وعي بتأخر هذا الواقع ويتطلع إلى تغييره، إنه وعي ذات جماعية (شعب، أمة) بتأخرها تجاه آخر تسلم بتقدمه عليها. إلا أن الإصلاحيين الإسلاميين كان موقفهم أعقد من هذا، فهم – ولو أنهم هم أيضًا فكروا ضمن ثنائية التأخر/ التقدم – إلا أنهم اعتبروا أن التأخر هو تأخر المسلمين وليس تأخر الإسلام الذي هو في جوهره صالح لكل زمان ومكان. وتأخر المسلمين عندهم مزدوج فهو تأخر بالنسبة للإسلام كما ينبغي أن يكون (إسلام الأصول وإسلام جيل المسلمين الأول أو السلف الصالح)، وتأخر بالنسبة لأوربا، إلا أن التقدم الأوربي هو عندهم تقدم مادي وفي التنظيمات السياسية، ويظل مع ذلك مفتقرًا إلى البعد الروحي.

لكن، والدعوة إلى الإصلاح قد عادت محتدمة الآن، ما الذي يميز بين الدعوة الإصلاحية التي بدأت في القرن التاسع عشر والدعوة الإصلاحية الآن؟ هناك اختلافات لا

يعنينا التطرق إليها الآن بل نكتفي بملاحظة أن الدعوتين إلى الإصلاح، السابقة والحالية، تشتركان معًا في أن الدافع لإطلاقهما واحد، وهو الوعي بالخلل بيننا وبين الآخر. وقد كانت البداية هي الوعي بالخلل العسكري بين الإمبراطورية العثمانية وبين أوربا، وذلك إثر هزائم عسكرية للعثمانيين اضطرتهم للتخلي عن بلدان من إمبراطوريتهم، وهنا حصل الوعي بأن وراء القوة العسكرية الأوربية تنظيمًا متقدمًا للاقتصاد والإدارة وديمقراطية الحكم ونظام التربية والتعليم. إن الدعوة إلى الإصلاح في القرن التاسع عشر كالدعوة إلى الإصلاح الآن، كلاهما كان الدافع إليهما حاجة داخلية للإصلاح، ولكن أيضًا بسبب ضغط خارجي للقيام به. كانت حاجة البلدان الإسلامية إلى الإصلاح الدافع إليها مواجهة التهديد الاستعماري: إصلاح الجيش، والإدارة، والمالية، والتعليم، وتجهيزات البنية الأساسية، لكن دولاً أوربية كانت هي أيضًا تضغط من أجل إصلاح في مصلحتها: إصلاح مالي لاستخلاص ديونها، إصلاح صحي في المدن، لأن جاليات أجنبية أصبحت تقطنها، إصلاح النظام القضائي لضمان مطالب الأجانب في منازعاتهم مع الأهالي.

والآن إن الدول الغربية – الولايات المتحدة ويجاريها الاتحاد الأوربي– تركز في ضغطها لفرض الإصلاح على الدول العربية على مسألتين مرتبطتين: الإصلاح الديمقراطي وإصلاح برامج التعليم، خاصة التعليم الديني. لماذا؟ بسبب المد الأصولي والعمليات الإرهابية. لقد هوجمت أمريكا ولأول مرة في تاريخها في عقر دارها. وبما أن أغلب الإرهابيين جاؤوا من دول عربية فقد اعتبرت أمريكا أنهم نتاج أنظمة غير ديمقراطية، وأن التعليم الديني هو مشتل إنبات الإرهابيين. لذلك، تعتبر أمريكا أن في نشر الديمقراطية في الدول العربية ضمانًا لأمنها الداخلي.

إنّ الضغط الخارجي يعقّد دعوة الإصلاح النابعة من قوى وطنية، ولذلك فهو يسهل على معارضي الإصلاح، من حكام وجامدين، أن يرفضوا أي إصلاح حقيقي بدعوى أنه إملاء من قوى أجنبية وتدخل في السيادة الوطنية، ويردون بأن الإصلاح ينبغي أن ينبع من الداخل.

أن استعمال قوى أجنبية لشعار الإصلاح من أجل الحفاظ على هيمنتها وتمرير

مصالحها أمر قائم. لكن هذا لا يمنع من أن الحاجة إلى الإصلاح قائمة. فالإصلاح مطلوب ليس لأن هناك قوى أجنبية تضغط للقيام به، بل لأنه وقبل كل شيء حاجة داخلية، وذلك بسبب الفجوة التي تفصل العالم العربي عن العالم المتقدم، في ضعف التنمية الاقتصادية والاجتماعية في البلدان العربية حتى بالقياس إلى أغلب دول العالم النامي، وفي تخلف البلدان العربية عن المسيرة الديمقراطية التي تشق طريقها في مختلف مناطق هذا الأخير.

هناك من يفسرون هذا "الاستثناء" العربي الذي يجعله خارج حركة الديمقراطية في العالم بطبيعة ثقافته الإسلامية، وأنها ثقافة تغرق السياسة في الدين، وتصنع الإرهاب باسم الجهاد، وتضع المرأة في درجة دنيا وتضرب عليها الحجاب. هذه صورة عن الإسلام أشاعها المتحجرون حكومات أو جماعات متشددة. وهي الصورة النمطية لدى غالبية الغربيين وفي وسائل إعلامهم.

لم يكن الغرب يهتم بثقافتنا ما عدا اختصاصييهم وهواتهم من مستشرقين وانثروبولوجيين، إما للمتعة الذهنية أو الفنية، أو بحثًا عن الغرابة، أوخدمة للإدارة الاستعمارية التي سخرت هذه المعرفة لإحكام السيطرة علينا. وبخلاف المستشرقين الكلاسيكيين الذين اهتموا بثقافتنا التراثية، فقد نشأ مستشرقون جدد يهتمون بشؤون العرب اليوم، لا سيما مع صعود ما أطلق عليه الصحوة الإسلامية وظهور الجماعات الإرهابية. هؤلاء المستشرقون الجدد مطلوبون جدًا من وسائل الإعلام، ويقدمون "خبرتهم" إلى وزارات الخارجية والدفاع وإلى الجهات الأمنية والمخابراتية في الغرب.

صحيح أن الغربيين أصبحوا أكثر اهتمامًا بالإسلام وعالمه نتيجة العودة الواسعة إلى الإسلام، وخصوصًا بسبب عمليات الإرهابيين. لكن معرفة الغربيين بالثقافة العربية والإسلامية تظل سطحية، وسلبية على العموم. هناك لديهم خوف شائع من الإسلام لاقتناعهم بأنه ينتج الإرهابيين، واستهجان ثقافته لقناعتهم بأنها تربي على الخمول والقدرية، وتمتهن المرأة، وتلقن كراهية الأجنبي، والغربي على وجه الخصوص. تختزل إذن

الحضارة العربية الإسلامية بغناها وتعدد روافدها إلى دين متطرف يربي على الكراهية وينتج الإرهاب. وليس هناك أية إرادة جدية في بلدان الغرب من أجل معرفة منظمة بحضارة العرب والمسلمين، فلم تدخل في مناهجهم التعليمية مواد تتعلق بهذه الحضارة، هذا على الرغم من أن عدد المسلمين سيبلغ ربع سكان المعمورة قبل منتصف هذا القرن، وعلى الرغم من تزايد أعداد الأوربيين والأمريكيين من أصول عربية وإسلامية. وكأن الغرب يعول على إدماجهم الكامل إدماجًا ينسيهم أصولهم ويفصلهم عن ثقافة بلدانهم الأصلية.

لكننا لا ينبغي أن نكتفي بالشكوى من غرب لا يعير ثقافتنا أي اهتمام جدي، بل ينبغي أن ننظر إلى ثقافتنا نفسها، والسؤال : كيف تفرض اعتراف الآخر بها؟ ذلك أن اعتداد ثقافة بذاتها وبقيمتها، ليس وحده كافيًا للاعتراف لها بذلك، فهل لثقافتنا قيمة تبادلية في "سوق" الثقافات؟ إن وضعها الحالي ليس كذلك. ولكي تكون كذلك لا بد من شرطين: الأول أن تسندها قوة اقتصادية وسياسية، وهو شرط غير متوفر الآن. والثاني أن تكون ثقافة حداثية. والحداثة لا تعني بالضرورة التغريب، بل أن تكون ثقافة معاصرة، تصاغ بمنطق العصر، وأن تتخذ موقع الندية قياسًا إلى الثقافات المعاصرة المتقدمة، حتى يكون الحوار والتفاعل معها ممكنين.

إنّ الحوار ليس غاية في ذاته، ولكنه سعي نحو إمكانية التوافق حول قيم مشتركة. فلا جدوى من الحوار إذا ما تمسك كل طرف بخصوصيته المطلقة، وإنما يكون الحوار منتجًا حين تتوافق أطرافه على قيم مشتركة. والحوار الحقيقي، أي التفاعل أخذًا وعطاءً بين الثقافات، لا يكون ممكنًا إذا كان كل طرف ثقافي ينغلق على ذاته باسم خصوصية مكتفية بذاتها، وهذا حال "الأصوليين" الذين يختزلون كل حضارتنا إلى دين – كما يتصورونه – يجدون فيه الغنى عن العالمين، وهم في هذا يختلفون عن الإصلاحيين من مفكري الإسلام منذ القرن التاسع عشر، فهؤلاء حاوروا الغرب، ودعوا إلى اقتباس ما رأوه صالحًا من تنظيماته، وكان التحديث – هم أيضًا – قضيتهم بالعودة إلى إسلام منفتح على العالم المتقدم ومقتبس من تجاربه وأنظمته. أما أصوليو هذه الأيام فهم معادون

للغرب كما هم معادون لمجتمعاتهم لأن كل هذا في اعتقادهم جاهلية. ومع ذاك فإن الغرب حاضر بقوة في تفكيرهم، لكنهم يريدون إلغاءه بالخيال (فهم يتخيلون أنهم أفضل الناس لأنهم هم المسلمون الخلصاء)، وبالعنف كلما استطاعوا أن يعلنوا عليه الجهاد. هم غرباء عن مجتمعهم وعن العصر، ليس لأنهم على الهامش وحسب، بل لانهم يريدون هذه الغربة ويرونها امتيازًا، وهكذا يقرأون - حسب فهمهم - الحديث الشريف "بدأ الإسلام غريبًا وسينتهي غريبًا، فطوبى للغرباء". الغربة عندهم ليست انسلالاً من العالم وتركه لأهله وحسب، بل عودة إليه بالجهاد لتغييره بالعنف.

والواقع، إن هناك "أصولية" أخرى، غربية هذه المرة، تنفي هي أيضًا إمكانية أي حوار. إنها أصولية الليبراليين الغربيين الجدد. فهم يعتبرون أن الحداثة أمران لا ثالث لهما : اقتصاد سوق، وديمقراطية ليبرالية، وأنهما قد بنيتا على قيم ومبادئ ثقافية لا توجد في غير ثقافة الغرب، قيم الفردانية، والحرية، وسيادة القانون والمساواة أمامه، والنظام التمثيلي القائم على الاقتراع الفردي الحر، وفصل السلطات، والحريات الشخصية والعامة... هذا الموقف ينفي مسبقًا إمكانية قيام أي حوار لأنه يفرض على الغير اتباع طريق الحداثة الغربية وإلا فلا مستقبل، ولا حوار مجديًا معه لأنه ليس لديه ما يعطيه.

إنّ هذه الليبرالية الجديدة تقف ضد مبدأ التضامن على مستوى البلد الواحد كما على مستوى العالم. فهو عندها من مخلفات عصر الإيديولوجيا والمثاليات. وهو غير منصف للذين يبذلون جهدًا أكبر، والأقدر على المبادرة ومخاطرها، والأكثر ذكاء ودراية، وهو ذريعة الكسالى والعاجزين الذين يريدون اقتطاف ثمار جهد الآخرين. هذا في الوقت الذي أصبح فيه التضامن ضرورة ليس للبر والإحسان وحسب، وإنما أيضًا ضرورة سياسية في عالم اليوم التي اتسعت فيه الهوة بين الفقراء والأغنياء كما لم تتسع من قبل، على مستوى البلد الواحد كما على مستوى التفاوت بين الدول. ثم إن هؤلاء الليبراليين الجدد ينسون أو يتناسون - وهم يتحدثون عن إنصاف الأذكياء والمبادرين والقادرين - أن فرص الانطلاق ليست متكافئة، فهل فرص الطفل في سويسرا أو السويد هي فرص الطفل

في الكونغو أو بنغلادش؟ أن هذه الليبرالية الجديدة التي تصنف الدول وأيضًا الأفراد إلى رابحين يستحقون الفوز لأهليتهم ولسرعة التكيف مع المتغيرات، والقدرة على المبادرة والابتكار والمنافسة، وخاسرين مسؤولين عن خسرانهم لجمودهم وعجزهم عن التكيف وعدم قدرتهم على المنافسة. ثم إن هذه الإيديولوجيا الليبرالية الجديدة تبشر القادرين دولاً وشركات وأفرادًا بمستقبل زاهر بفضل الإمكانات الهائلة التي تتيحها التكنولوجيا الجديدة للاتصال والمعلومات، باكتسابهم المعرفة التي أصبحت قوة وخلاقة للثروة، ولانفتاح سوق عالمية امامهم في عالم انهارت بين دوله الحدود والقيود. لكن هذه الإيديولوجيا الليبرالية الجديدة تغفل أو تتغافل عن عدم التكافؤ في فرص الانطلاق. وهي حين تقول أن العالم أصبح قرية واحدة صغيرة فهي ليست كذلك بالنسبة للجميع، هي كذلك بالنسبة للذين استولوا ومنذ البداية على مواقع أفضل، وهي ليست كذلك بالنسبة للذين لا يملكون مسبقًا نفس الفرص.

فمنذ أن تحدث مارشال ماك لوهان عن القرية المعولة أو القرية الكوكبية Global village شاع تداول العبارة وكأن هذه القرية أصبحت واقعًا يندمج فيه جميع سكان هذا الكوكب.إن الذين يبشرون بهذه القرية الواحدة هم عادة مستقبليون متفائلون، يؤمنون بحتمية تكنولجية سعيدة ستحطم الحدود وتفتح السماوات مثلما تفتح الفرص والأسواق أمام الجميع وتنشر ديمقراطية المعرفة، لأن المعرفة الكثيفة والسريعة والمتنوعة ستكون في متناول أي فرد جالس أمام حاسوبه يستقبل ويرسل المعلومات دون رقابة، فهو يفلت من حتمية المكان، ويتبادل المعلومات في زمان حقيقي، ويجول بحرية في جغرافية إلكترونية افتراضية، ضدًا على جغرافية المكان. وهكذا فإن جغرافية الإنترنيت هي جغرافية افتراضية، من غير حدود طبيعية أو سياسية لأن وسائل الاتصال الإلكترونية الحديثة قد خلقت ديمقراطية المعرفة لأن استعمال هذه الوسائل لا يتطلب معرفة متبحرة (أليس الكومبيوتر يصحح حتى النحو واللغة ؟) . كما أن تكنولوجيا الاتصال الحديثة قد حررت من سيطرة المركز، مكانًا طبيعيًا كان أو دولة، فخلقت مرونة العمل والطلب عليه على

مستوى العالم، فيستطيع صاحب الخبرة أن يبيع خبرته إلى ما وراء الحدود لأية جهة في العالم، دون أن يغادر مكتبه أو بيته أو مكانه.

لكن الواقع ليس بهذه الصورة الطوبوية المتفائلة. فالعالم ما يزال منقسمًا بين الذين يعلمون والذين لا يعلمون، ومازالت نسبة الأمية عالية في الكثير من بلدان العالم النامي، ناهيك عن الأمية الالكترونية. وهم يتحدثون عن أن مجتمع اليوم هو مجتمع المعرفة وهو حديث لا يخص سوى البلدان المتقدمة التي دخلتِ الإنترنيت في صميم نشاطاتها: في التعليم، والتجارة، والبريد الإلكتروني، وتداول المعلومات وثقافة الترفيه. أما المجتمعات النامية فهناك أقلية هي التي تستعمل وسائل الاتصال الإلكترونية الحديثة وهي مرتبطة بالخارج أكثر مما هي مرتبطة بمجتمعاتها، أما الأغلبية فهي على الهامش، بل إن نصف سكان الأرض لا يملكون حتى الهاتف.

في الستينيات من القرن الماضي تحدث (دانييل بيل) عن المجتمع ما بعد الصناعي، وأن هذا المجتمع يتجه نحو اقتصاد الخدمات الذي سيشمل أغلب نشاطاته الاقتصادية، وسيقل دور الاقتصاد المعتمد على المصانع الثقيلة، كما أن العمالة نفسها سوف تتغير طبيعتها، لتصير عمالة مرنة، تتطلب اكتساب القدرات والمهارات الجديدة التي أصبحت تتطلبها التكنولوجيات الحديثة للاتصال والمعلوماتية.

بعده سيتحدث (ألفين توفلر) عن «الموجة الثالثة». فقد ظهرت الموجة الأولى في تاريخ المجتمع الإنساني باختراع الزراعة والمجتمع الزراعي الناتج عنها ببنيته وثقافته، ثم جاءت الموجة الثانية مع الثورة الصناعية. ثم الموجة الثالثة الحاصلة اليوم والتي أصبحت فيها المعرفة عماد القوة والثروة، وقد نشأ عنها في البلاد المتقدمة ما أصبح يسمى بمجتمع المعرفة أو المعلومات، والمعتمد على الرقمية (رقمية الإشارات والشبكات) وعلى الوسائط الإعلامية المتعددة، وانتشار الإنترنيت، وعلى الحركية السريعة في انتقال المعرفة والمعلومات والمال ورؤوس المال في زمن حقيقي: فهذه الأخيرة أصبحت تنتقل عبر الحدود وحسب إرادة أصحابها مما أصبح يهدد الاستقرار المالي والاقتصادي لعدد من الدول

الوطنية، ومثال على ذلك الأزمة الكبرى التي حصلت لدول جنوب شرق آسيا سنة ١٩٩٦ .
كما أحدثت الثورة التكنولوجية الحديثة في الإعلام والتواصل تغيرًا جذريًا في طبيعة العمالة، فأصبح اكتساب المهارات الجديدة التي تتطلبها تكنولوجيا الاتصال والإعلام الحديثة شرطًا لضمان الشغل في عالم الاقتصاد الجديد، والتطور فيه، أما الذين لا يمتلكون هذه المهارات أو لا يستطيعون التكيف معها فقد صاروا عرضة للبطالة، وأصبح كثير من ذوي الخبرة وبفضل وسائط الاتصال والمعرفة الحديثة غير مضطرين للذهاب إلى مؤسسة العمل أو للهجرة طلبًا للشغل، بل أصبحوا يشتغلون عن بعد وهم في مكتبهم الخاص أو في منازلهم . وهكذا أصبحت هذه العمالة عن بعد تنافس العمالة المحلية وما تتطلبه هذه الأخيرة من عقد جماعي للعمل، وضمان اجتماعي، وحقوق اجتماعية أخرى، وأجور أعلى من الأجور التي يطلبها ذوو الخبرة في البلدان النامية والذين يشتغلون عن بعد، ومثال على ذلك أن مؤسسات أمريكية أصبحت تشغل عن بعد مهندسين وخبراء وتقنيين من الهند، بأجور أدنى ومن غير اضطرار هذه المؤسسات أن تمنحهم ما تضطر إليه من حقوق كما هو الحال بالنسبة للعمالة المواطنة أو القارة، وهم يشتغلون بتكلفة أقل.
إن العمالة الجديدة التي خلقتها التكنولوجيا الحديثة للاتصال والمعلوماتية هي عمالة لا مادية، عمالة فكرية بالأساس.

إن هذا النظام العلمي- التكنولوجي المنتج لما أصبح يسمى بالاقتصاد الجديد يكون الآن حوالي ٨٠ ٪ من الناتج العالمي الخام. وهكذا أصبح البحث العلمي - التكنولوجي قاطرة الابتكار والمنافسة وخلق الثروة. إلا أن نصيب البحث العلمي في بلداننا قياسًا إلى الناتج الوطني ما يزال ضعيفًا، لا يتجاوز ١و٠٪ وهو في الدول المتقدمة حوالي ٣ ٪.

لقد أصبح البحث العلمي والتكنولوجي في البلدان المتقدمة منظومة مندمجة في نظام الإنتاج، فهي لم تعد مشتتة، ومستقلة، بل متكاملة في منظومة من أجل حفز الإنتاج وتنظيمه ما عدا في البلدان النامية.

إلا أن المشكلات التي أصبحت تطرحها العولمة ليست واحدة بالنسبة للجميع فما تطرحه من مشكلات على البلدان النامية يختلف فلنعرض لبعضها.

يقال إن العولمة تهدد سيادة الدولة الوطنية، لكن هناك دول ودول . فالدول الراسخة أقدر على مواجهة تحديات العولمة، خاصة حين تدخل في تكتلات اقتصادية ضخمة كدول الاتحاد الأوروبي أو (النافتا) أو (الآسيان)، والتي تضم دولاً صناعية متقدمة ودولاً صاعدة، وهناك دول العالم النامي والتي ليست داخلة في تكتلات قوية وحسب، وإنما أيضًا بعضها أصبح مهددًا بالتفكيك. ذلك أن الوجه الآخر للعولمة هو إحياء الهويات الصغيرة، الطائفية والثقافية والإثنية. فأمام فشل الدولة الوطنية في تحقيق اندماج بالتنمية وتعزيز رباط المواطنة والمشاركة، وأمام عجزها عن الاستجابة لتحديات المتغيرات الكبرى التي عرفتها العقود الأخيرة في مجال الاقتصاد وتكنولوجيا المعلومات وانتهاء عالم القطبين المتنافسين اللذين كان كل منهما يحمي ويعزز دولاً قطرية حليفة بدعم اقتصادي وعسكري وأمني، أمام هذا كله أصبحت كثير من الدول القطرية في العالم النامي ضعيفة تجاه الخارج والداخل معًا فهي عاجزة أمام التحولات الدولية، وهي عاجزة عن كبت مطالب الكيانات الخاصة التي أصبحت تقدم هويتها الخاصة على ولائها للدولة .

التحدي المطروح إذن هو تعزيز الدولة الوطنية بناء على توافق التعدديات المكونة لها، وتكييف دور ووظيفة الدولة للإستجابة على نحو أفضل للمتغيرات الحاصلة في عالم اليوم.

إن دور الدولة الوطنية مازال مطلوبًا في الدول النامية، فانحلالها يعني تصارع كياناتها الخاصة (وهل الحل هو تكوين دويلة على رأس كل خصوصية طائفية أو عرقية أو ثقافية؟). ودورها مطلوب في مجتمعات هشة هي في حاجة إلى دعم الخدمات العامة من صحة وتعليم وأمن وتجهيزات أساسية. ثم إن الانطلاق الاقتصادي في البلدان النامية يحتاج إلى دور الدولة في تشييد البنية الأساسية اللازمة للاستثمارات (طرق، موانئ، مطارات، شبكات الاتصالات، إضافة إلى إصلاح النظام الإداري والقضائي والجبائي والاستثمار في رأس المال البشري). ثم إن للدولة دورًا اخلاقيًا بالحرص على المصلحة العامة، وسيادة القانون، وتأمين الحريات الشخصية والعامة، وبهذا تخلق رباطًا صلبًا ومقنعًا للإنتماء والمواطنة.

إن الدولة الوطنية كيان حديث نسبيًا في التاريخ، نشأ في الغرب ثم عم العالم. وكثير من هذه الدول الوطنية افتعلت افتعالاً بتقطيعات قسرية ، شتت الإثنيات والطوائف الدينية والجماعات الثقافية ، ثم إن كثيرًا من هذه الدول «الوطنية» فشلت في التنمية الإدماجية، وتحولت إلى دول سلطوية، وكل هذا جعلها فاقدة الشرعية.

إن الموقف الصحيح والجدي ليس هو التراجع عن مستوى الدولة الوطنية إلى كيانات مشتتة باسم الخصوصية والهوية، وليس القفز فوقها بالتطلع إلى دولة الخلافة أو الدولة القومية العربية الكبرى، بل تعزيز الدولة الوطنية ككيان تعاقدي جامع بين الأطراف المكونة لها، وهذا هو المنطق الصحيح لتكوين تكتل عربي في عصر التكتلات ويمكن أن يصبح اتحادًا لكن يتفاوض عليه ديمقراطيًا وبالتدريج على غرار ما حصل في الاتحاد الأوروبي الذي تفاوضت دوله حول كل قطاع، وأهلت الدول الأضعف من أجل اندماج أفضل في الاتحاد. أما الوحدة التي يقود تحقيقها زعيم تاريخي على طريقة (غاريبالدي) أو (بسمارك) فقد عفا عليها الزمان، فالمثال الذي تعلق به قوميونا هو هذا المثال، وليس الاتحادات الفدرالية التي تأسست ديمقراطيًا وبالتدريج. ويتصور قوميونا الوحدويون أن الوحدة في حد ذاتها حل لجميع مشكلات العرب، من التنمية وإلى مواجهة الإمبريالية والصهيونية، في حين أن هذه الوحدة تطرح مشكلات لا بد من حلها أولاً بالتدريج والتفاوض والآلية الديمقراطية.

المسألة الثقافية

إن العولمة تمثل تحديًا للثقافات المحلية والوطنية والقومية. إن عولمة الثقافة هي من أقوى مظاهر العولمة جماهيرية المنتج الثقافي المتجاوز القيود والحدود، وتنميط هذا المنتج، وإنتاجه وتسويقه عبر شبكات تتحكم فيها شركات عابرة للحدود.

فهناك ملاك كبار للجرائد الكبرى في العالم وقنوات التلفزة الإخبارية الكبرى، والبرمجيات، وشركات الإنتاج السينمائي العالمية، أسماؤهم هي (بيل جيتز)، و(روبرت

مـردوخ)، و(تيـد تورنر)، و(كـونراد بلاك)، و(جـان لوك لاجـاردييـر)، هؤلاء حـولوا المنتج الثقافي والإعلامي والترفيهي إلى سلعة معولمة منمطة ، يتحكمون في شبكات إنتاجها وتوزيعها في اتجاه واحد من شمال منتج وموزع إلى جنوب مستهلك.

لقد حولت العولمة الثقافة إلى بضاعة منمطة تستهدف أعدادًا هائلة من مستهلكين على مستوى العالم، وهي منمطة لضرورة الإنتاج الجماهيري الواسع، وهي تقدم على أنها ثقافة عالمية لا وطن خاصًا بها على الرغم من طابعها الغربي أو المتغرب. إلا أنها تخلف رد فعل مزدوج، أو متناقض؛ فهي من جهة تستهلك على مستوى العالم بمختلف أقوامه، ولكنها من جهة ثانية تدفع إلى الارتداد إلى الثقافات المحلية التي هي الوجه العكسي للعولمة، ورغم أن رد الفعل هذا مشروع لأنه يدافع عن الخصوصيات الثقافية، إلا أنه لن يغير من واقع الأمر شيئًا، لأن أمام أي ثقافة غير غربية مصيرين: إما أن تتحول إلى ثقافة محلية، تخص قومها، والذين حتى لو اعتدّوا بها فإن هذا الاعتداد لا يجنبها الانعزال والمحلية، وإما أن تكسب رهان التحديث، فتسلك طريقها الخاص إلى الحداثة، والتي تعني أن تكتسب قيمة تبادلية في سوق الثقافات المتقدمة في عالم اليوم.

وهذا معناه أن حوار الثقافات لا يكون ممكنًا. إن الحوار ليس مجرد مناظرة بين ثقافات في الأفكار والقيم والعقائد، بل هو تفاعل بينها، وهذا لا يتأتى إلا إذا كانت ثقافتنا قادرة على حوار الآخر كثقافة تفرض حضورها وجدواها بالنسبة إليه، ولا يكون ذلك ممكنًا لمجرد اقتناعنا بعراقة ثقافتنا، بل لا بد وأن تسندها قوة اقتصادية وسياسية هي التي تعطي للثقافة قوتها وقيمتها التبادلية في سوق الثقافات المتقدمة كما أسلفنا، ثم إن تحديث ثقافتنا يقتضي وجود قاعدة اجتماعية واسعة داخلة في الحداثة. أما إذا ظلت هذه القاعدة خارج الحداثة فإن الذي يحصل هو الارتداد الواسع إلى ثقافة محافظة، وإحياء مظاهرها الدينية المتشددة، تصوغ منه هوية منغلقة إقصائية، ولا ترى في الحداثة سوى اعتداء على هويتها، فلا تسعى إلى مد الجسور بين ثقافتنا وعالم اليوم كما سعى إلى ذلك الإصلاحيون المسلمون مع بداية ما سمي عندنا بعصر النهضة.

قلنا إن مفهوم الثقافة وطبيعتها قد تغيرا، وأن ما تربى عليه من سلوك وقيم يتوقف عليه مدى نجاح أوفشل الاندماج في عالم اليوم والمنافسة فيه. والثقافة لم تعد ذلك الشيء الكمالي الذي نفرغ إليه بعد أن ننتهي من أعمالنا ومهامنا اليومية، بل الثقافة اليوم هي المحدد للسياسات مبادئ السياسة الاقتصادية، أهداف التربية والتعليم، أسس التوافق على قواعد العمل السياسي والمبادئ التي تقوم عليها المؤسسات السياسية، دور الدولة في عالم اقتصاد السوق والمنافسة والمد الديمقراطي.

ثم ما هو جوابنا على التحدي الذي أصبح يطرحه الليبراليون الجدد وهم يربطون الحداثة الاقتصادية والحداثة الديمقراطية الليبرالية ربطًا حصريًا بالقيم الثقافية الغربية؟

لقد عاد هؤلاء إلى المذهب النفعي ليفسروا به الدافع العميق للسلوك الإنساني وهو أن السلوك الأساسي للإنسان هو طلب منفعة بمعناها المادي المباشر، ولذلك يقيِّمون الإنسان بنجاحه في الأعمال والنشاطات الجالبة للثروة وما تبعثه في النفس من رضى بالنجاح وما تتيحه من تمتع. فهل كل غاية الإنسان من وجوده هي هذه؟ وهل النجاح في الأعمال والمهن هو وحده الذي يعطي المعنى للحياة؟ إن هذه الأسئلة الفلسفية ليست هي التي تعنينا هنا، بل الذي يعنينا هو سؤال الثقافات كمحدد لمبادئ السياسات على النحو الذي أسلفناه.

****

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)



الثقافة والعولمة

أ. د. علي أومليل

يبدأ الباحث بتعريف الثقافة وأهمية بل خطورة المسألة الثقافية في المجتمعات العربية اليوم فيقول: الثقافة هي محصلة المعارف والقيم الحاضرة على السلوك. هذه المعارف تتوارث في المجتمع وتلتقي في الأسر والمدارس، وتكيف السلوك الفردي والجماعي. يضيف قائلاً: الثقافة مبادئ للسياسات، سواء تعلق الأمر بالسياسة الاقتصادية أو التعليمية التربوية، أو أسس العمل السياسي أو القيم الحاضرة لأي عمل أو نشاط في أي من هذه المجالات.

تعزيزًا لذلك، يطرح الباحث عدة أسئلة منها: ما هي القيمة المشتركة التي تربي على المواطنة؟ هل هي تربية على الحرية الشخصية وحرية التفكير والرأي والتعايش مع الآخر؟ أم هي تربية تعطي الأسبقية للجماعة، والانتماء الأول للأمة وإعادة إنتاج القيم الموروثة! هل هي تربية على المعتقدات، أم تربية على الحرية؟ هل هي معارف من أجل المستقبل والاندماج في عالم اليوم، أم هي معارف تستنسخ الماضي وتخرّج إلى العالم غرباء عنه باسم خطاب الهوية والأصالة؟

ثم ينتقل الباحث للحديث عن علاقة الاقتصاد ونمط الإنتاج الاقتصادي بالثقافة، مركزًا على مذهب الليبراليين الجدد الذين يعتبرون قيم الثقافة الغربية هي وحدها خالقة الثروة واقتصاد السوق: حرية المبادرة، والمنافسة المشروعة، وأخلاقية الثقة، وضبط الوقت، والاحتكام إلى القاعدة القانونية والمساواة أمامها.

من جانب آخر يطرح الباحث مسألة علاقة الثقافة بالسياسي وماهية الثقافة السياسية، في ذهن المشتغل بالسياسة سواء كان في الحكم أو ناشطًا في حركة سياسية، وكيفية «تجسير الفجوة» بين المثقفين وأصحاب القرار الذين يجدون أنفسهم مضطرين للاهتمام بما يكتبه المثقفون على اختلاف عقائدهم ومذاهبهم وتياراتهم الفكرية والحزبية، ومدى مساهمة المثقفين (سلبًا أو إيجابًا) في صنع الحكام.

---

* اختار الباحث عنوانًا آخر لبحثه هو « العولمة والبضاعة الثقافية».

أما عن الضغوط التي يمارسها الغرب، خاصة الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد الأوروبي، لفرض الإصلاح على الدول العربية متمثلاً في الإصلاح الديمقراطي، وإصلاح برامج التعليم خاصة التعليم الديني، فيقول الباحث إن الإصلاح مطلوب ليس لأن هناك قوى أجنبية تضغط للقيام به بل لأنه وقبل كل شيء، حاجة داخلية، وذلك بسبب الفجوة التي تفصل الوطن العربي (النامي) عن العالم المتقدم، متمثلة في ضعف التنمية الاقتصادية والاجتماعية في البلدان العربية وتخلفها عن ركب الديمقراطية التي تشق طريقها في أغلب دول العالم النامي.

وفي ما يتعلق بالعولمة والادعاء بدورها في سيادة الدولة الوطنية، يعلق الباحث قائلاً: إن الدول الراسخة أقدر على مواجهة تحديات العولمة، وعلى الدول الوطنية مواجهة التحديات الدولية بتعزيز دورها بناء على توافق التعدديات المكونة لها، وتكييف دور ووظيفة الدولة للاستجابة على نحو أفضل للمتغيرات التي يشهدها عالم اليوم. أما بالنسبة للعولمة والثقافة، فيقول الكاتب: إن العولمة تمثل تحديًا للثقافات المحلية والوطنية والقومية. إن عولمة الثقافة هي من أقوى مظاهر العولمة المتمثلة في:

جماهيرية المنتج الثقافي المتجاوز للقيود والحدود، وتنميط هذا المنتج، وإنتاجه وتسويقه عبر شبكات تتحكم فيها شركات عابرة للحدود. لقد حوّلت العولمة الثقافة إلى بضاعة منمطة تستهدف أعدادًا هائلة من المستهلكين على مستوى العالم، وتقدم على أنها ثقافة عالمية لا وطن خاصًا بها على الرغم من طابعها الغربي أو المتغرب.

يختتم الباحث ورقته بالقول: إن أي ثقافة غير غربية لا بد أن تواجه واحدًا من مصيرين: إما أن تتحول إلى ثقافة محلية تخص قومها وتُتّهم بالانعزالية والمحلية، وإما أن تكسب رهان التحديث وتحظى بقيمة تبادلية في سوق الثقافات المتقدمة وتصبح قادرة على حوار الآخر وتفرض حضورها وجدواها بالنسبة إليه. ولن يكون ذلك ممكنًا لمجرد قناعتنا بعراقة ثقافتنا، بل لا بد وأن تسندها قوة اقتصادية وسياسية، ووجود قاعدة اجتماعية واسعة داخلة في الحداثة تعطي للثقافة قوتها وقيمتها التبادلية في سوق الثقافات العالمية المتقدمة.

****

Arab-Islamic Civilization and the West: From Disagreement to Partnership
Culture and Globalization

Dr. Ali Omlail

"Summary"

The paper starts by giving a detailed definition of culture, and the importance and seriousness of the culture issue in the Arab societies today. The writer argues that culture is the outcome of education and values, which are inherited in the society; meet within families and modify and drive individual and group behavior. Moreover, culture is the foundation of all policies, whether they are related to education, economics, politics, or the values of any present act or activity. To enhance his point of view, the writer raises many questions and queries such as: What is the joint value in which the citizen brought up? Is it the education of personal freedom, free thinking and opinion, and co-existence with the "other"? Is it the education that gives priority and belonging to the community and the nation and reproduction of inherited values? Is it education of faith and beliefs or education of freedom in all aspects? Is it education for future and integration in today's world, or education that reproduces the past and graduates citizens who feel estrangement from today's world disguising behind the mask of identity and prejudice.

The writer moves on to discuss the relation between economics and culture with some concentration on the new liberals, who claim that Western culture is the only source for creating the future and market economy; freedom of initiative and legal competition.

On the other hand, the writer demonstrates the issue of the existing relation between the cultured and the politician, and how to bridge the big and everlasting gap between them. In regard to the pressures

practiced by the West – United States and the European Union – to impose reforms on the Arab world, the writer says that the reforms imposed concerning democracy and education programs (especially religious education) is an internal need rather than an external one, because of the big gap that separates the Arab world (developing) from the developed world.

The paper comes to the conclusion that globalization plays a vital role in the sovereignty of the "National" country. It claims that any non-Western culture is exposed to one of two ends; either it is transferred to a local culture (closed) and be accused to introversion and isolation, or acquires modernity stake and enjoys exchange value in the advanced and developed culture markets and the capability of building bridges of constructive dialogue with the "other".

****

La globalización y la cultura

Por/ Prof. Dr. Ali Omíail

Resumen

El investigador empieza su trabajo con una definición de la cultura y el papel importante -y a veces peligroso- que desempeña en las sociedades árabes, donde se hereda y se aprende en el ambiente familiar y escolar, formando la conducta individual y social.

Como apoyo de su teoría, el investigador plantea algunas preguntas como: ❖Cuáles son los valores comunes con los cuales se consigue el patriotismo? ❖Sería la libertad personal de pensamiento, de opinión y de convivencia con el otro, o sería el sentido colectivo y dar la prioridad a los intereses de la nación? ❖Sería el aferramiento a las creencias o al principio de la libertad absoluta? ❖Sería la educación que garantiza el futuro y la integración en el mundo moderno o la persistencia en el pasado, quedándose inmovilizados bajo el lema de la identidad y la originalidad?

Luego, el investigador habla de la relación de la economía de la economía con la cultura, destacando la teoría de los nuevos liberalistas que los valores culturales occidentales son el único camino hacia el desarrollo económico.

Sobre la relación de la cultura con la política destaca el investigador la importancia de acortar las distancias entre los intelectuales y las autoridades y la influencia, positiva o negativa, de aquellos en la formación de los gobernadores. Respecto a las presiones que ejerce el Occidente, especialmente los EE.UU. y la Unión Europea para imponer la reforma en el Mundo ȧrabe (reforma de la democracia y de los programas de enseñanza, sobre todo la religiosa), dice el autor

que la reforma es necesaria, pero no como sumisión a las presiones extranjeras, sino como una "necesidad interior" para acortar distancias entre el subdesarrollado Mundo .rabe y el mundo avanzado.

El autor finaliza diciendo que cualquier cultura no occidental tendría uno de dos destinos: convertirse en una cultura local acusada de aislacionismo, o adaptarse con las culturas modernas, adquiriendo la aptitud de dialogar e intercambiarse con el otro, pero esto no sería posible sin el apoyo de una fuerza económica y política.

****

La Globalisation et la marchandise culturelle

Dr. Ali Oumlil

L'auteur a commencé par définir la culture et l'importance ou plutôt le danger de la question culturelle dans les sociétés arabes d'aujourd'hui, disant que la culture est le résultat de l'impact des connaissances, des valeurs et de la civilisation sur le comportement. Ces connaissances qui se transmettent dans la société, qui se rencontrent dans les familles et dans les écoles, orientent le comportement individuel et collectif.

La culture représente l'origine des politiques sur tous les plans : politique, économique, éducatif ou de l'enseignement. Elle est à la base de tout travail ou activité dans chacun de ces domaines.

Pour appuyer cela, le chercheur pose quelques questions: Quelle est la valeur commune qui éduque sur le patriotisme? Est-ce que c'est l'éducation sur la liberté personnelle, la liberté de pensée, d'opinion et la coéxistence avec l'autre? Ou bien une éducation qui donne la priorité au groupe, au dévéloppement prioritaire de la nation et á la reproduction des valeurs héritées? Est-ce que c'est une éducation sur les croyances ou sur la liberté? Est-ce que ce sont des connaissances pour l'avenir et l'insertion dans le monde d'aujourd'hui ou des connaissances qui reproduisent le passé pour présenter des étrangers à notre monde au nom du discours de l'identité et de l'authenticité.

L'auteur aborde la relation de l'économie et des moyens de production avec la culture, insistant sur la doctrine des néo-libéraux qui considèrent que les valeurs culturelles occidentales sont le seul créateur de la fortune et de l'économie de marché: liberté d'iniciative, concurrence légale, esprit de confiance, maîtrise du temps, recours aux règles juridiques et égalité devant elles.

D'autre part, l'auteur pose le problème de la relation de la culture avec le politique et, qu'est-ce que c'est que la culture politique dans l'esprit de l'homme politique qu'il soit au pouvoir ou affilié á un mouvement politique et comment combler le fossé entre les intellectuels et les décideurs qui se trouvent obligés de s'intéresser á ce qu'écrivent les premiers dans la diversité de leurs croyances, leurs doctrines, leurs courants de pensée et de parti et le degré de leur participation (positive ou négative) dans la création du pouvoir.

Quant aux pressions occidentales pour imposer les réformes aux Etats arabes (democratie, programmes scolaires surtout en ce qui concerne l'enseignement religieux).

L'auteur dit que les réformes sont une nécessité, pas seulement parce qu'il y a une force étrangère qui les revendique mais parce qu'avant tout, elles relèvent d'un besoin interne à cause du fossé qui sépare le monde arabe en dévéloppement du monde avancé : la faiblesse du dévéloppement économique et social dans les pays arabes et son retard par rapport à la démocratie qui fait son chemin dans la plupart des pays en dévéloppement.

En ce qui concerne la Globalisation et son prétendu rôle dans l'autonomie des états nationaux, le chercheur dit : les états nantis sont plus aptes a relever les défis de la globalisation. Les états nationaux doivent affronter les défis internationaux en renforçant leur rôle, en se basant sur l'accord entre leus différentes composantes et en adaptant le rôle et la fonction de l'état à une meilleure réponse aux changements que connaît le monde d'aujourd'hui. Pour ce qui est de la globalisation et de la culture, l'auteur dit que la globalisation représente un défi pour les cultures nationales locales. La globalisation culturelle est le côté le plus fort de la Globalisation et se manifeste par la popularité du produit culturel qui dépasse les entraves et les frontières, sa standardisation, sa production et sa commercialisation à travers des canaux maîtrisés par des sociétés qui ne respectent aucune barrière. La globalisation a transformé la culture en produit standardisé pour un très grand nombre

de consommateurs dans le monde comme culture universelle, apatride malgré son caractère occidental ou occidentalisé.

L'auteur résume son papier en affirmant que n'importe quelle culture qui n'est pas occidentale,aura l'un des deux destins:

-Ou bien elle se transforme en une culture locale spécifique à sa population, accusée d'être isolationniste et indigène.

-Ou bien elle gagne le pari de la modernité et acquiert la valeur boursière dans le marché des cultures avancées et devient apte à dialoguer avec "l'autre" et à imposer sa présence et sa rentabilité par rapport à lui. Ceci devient possible seulement si nous renforçons la conviction que nous avons de l'authenticité de notre culture par une force économique et politique et par la présence d'une large base sociale moderne qui puisse donner à la culture sa force et sa valeur.

****

رئيس الجلسة:

شكرًا للأستاذ الدكتور علي أومليل على هذه الكلمة الضافية التي عرض فيها موقف الغرب من الشرق عمومًا، ومن الإسلام على وجه التحديد، وما سجّله في هذه الكلمة على مسلك الغرب الإيديولوجي والعملي مما يتنافى تمامًا مع عدالة الرؤية وحقوق الإنسان.

ولاشك أن هذا الجانب له خطره في فهم العولمة كما أشاعوها في الغرب وكما انتقلت إلينا، وإن كنت في حقيقة الأمر لم أعرف على وجه التحديد موقفنا نحن من هذه العولمة.

الجانب الآخر من القضية، الركن المواجه، تكلّم الأستاذ الدكتور أومليل كلامًا ممتازًا لكنه لم يتكلم فيما أعتقد عن الـ (نحن) أنفسنا، بمعنى ما موقفنا نحن من هذه القضية، قضية الثقافة والعولمة؟ وما مسلكنا إزاء هذا في الماضي وفي الواقع الراهن؟ وما ينبغي علينا أن نصنعه إزاء كل ما طرح علينا من الجانب الآخر؟ لكن على كل حال هذا موضوع للنقاش.. وأتركه لحضرات السادة الراغبين في المداخلات.

وكما قلت يبدو أن المحاضر الثالث الدكتور ستيڤان ڤلد متغيب عن الجلسة، ولكننا سنضيف بحثه إلى جانب بحوثها.

****

Draft - Not to be quoted without author's permission!

Islamic Arab Civilization and the West: from Difference to Partnership

(Cordova, October 4-8, 2004)

Stefan Wild (University of Bonn):

"Culture and Globalization"
Trans-religious space in a world of globalized religions

There is no denying the fact, that today, more than at any other time in history, societies, cultures, civilizations and religions have to negotiate with each other the space allotted to each of them in the present world. This world is characterized by two contradictory tendencies. The first tendency leads to a world without borders – electronic communications, streams of international capital, migrants looking for work transgress all national and cultural boundaries. This is the tendency toward one single world-space. The second tendency goes into the opposite direction. It conserves a world in which men and women live under widely diverging social and economic circumstances and adhere to manifold and conflicting creeds, ideologies, and patterns of conduct. This road leads to a multitude of cultural spaces and insists on resisting the first tendency. Both tendencies can be observed in the first decade of the 21st century.

If we single out religion as a factor influencing and shaping human behavior, we see immediately that religion is never and has never been the only factor in shaping human behavior. On the other hand, human individual and collective behavior cannot be understood

as a simple cause-effect-relation between certain socio-economic data and human reaction to it. It is impossible to dissociate human culture from ethics, morality and the quest for the sense of life, i.e. from religion.

The thesis of this paper is that different religions in our world can only negotiate with each other in a space of modernity. This space cannot be under the complete control of one specific religion. I call this space "trans-religious", in the sense that it is open to all religions, which admit the possibility of dialogue with other religions and "Weltanschauungen". In an Arab-Islamic context the term "secularized" for this space should be avoided, because notions such as "secularization", "secular", and so on carry a historical burden, which makes them difficult to be accepted outside the realm of European social and mental history.

The paper will discuss, why the terms "secular", "secularism" etc. have been discredited for many Arab-Muslim intellectuals, whereas the notion of a trans-religious space for dialogue may open up the possibility to inhabit a living space, in which civil discourse and peaceful co-existence replace bloodshed, oppression, terror and massive human suffering.

Introductory remarks

When speaking on the relation between "Islamic Arab civilization and the West" the temptation to generalize is great. In tackling a topic of this magnitude, I may not be able to avoid

generalization completely. But I think it is useful to try to define which part of reality I will try to discuss and with which part of history I will try to deal. Firstly, I take "Islamic Arab civilization" as a reference to something living, not exclusively to a phenomenon of the past. This is important, because a common fallacy of the Arab-Western Dialogue has – at least to my mind and in my experience – frequently been a praise of the past. It was not uncommon that speakers of all backgrounds agreed on praising the great cultural achievements of Islamic Arab civilization in bygone eras. And one of the foremost of these past achievements that come and came to mind while speaking in Cordova is, of course, the Andalusian experience. This experience culminated in what is now seen as the Andalusian peaceful co-existence of Jews, Christians and Muslims under Muslim-Arab rule, a co-existence, which ended in 1492 and with the fall of Granada to the Catholic reconquista. While historians and specialists of Andalusian history discuss the details, this prominence given to the past has exacted its price. There is a fine line between the legitimate recalling of the past as part of a cultural identity and an obsessive fixation on past glory, which obstructs dealing with problems of today. Praising days gone by should never replace dealing with contemporary problems.

I am interested in memories of past glory, and "experiences" like the Andalusian one, not as a historian of the Middle Ages, but as somebody interested in the present. Therefore, I interpret this part of what a collective memory preserves in its importance for the present. Memory is by definition eclectic, whatever is preserved is preserved not because it is something of the past, but because it is meant to shape the present and the future. Anidjar Gil has done this for the whole "Andalusian experience" (Our Place in al-Andalus, Kabbalah, Philosophy, Literature in Arab Jewish Letters, Stanford 2002). To take one example: I am not interested in one of the great intellectual figures of Andalusia in the 12th century, Ibn Rushd ("Averroes") as such, i.e.

because of the role he played in his time. Ibn Rushd, to whom the Latin West owes much of the Aristotelian tradition, certainly deserves the numerous historical studies which have been devoted to his life and his works, especially after his 800th birthday in 1998. But I am interested in how Ibn Rushd is seen as a meaningful figure today. Do we consider Ibn Rushd primarily as a Muslim philosopher, who combined an Islamic identity with an unparalleled knowledge of Greek philosophy? Is Ibn Rushd's thought the model of an Arab rationalist philosophy, a man, who can be taken as a founding father of an Arab enlightenment? Or is Ibn Rushd a tragic figure, a man whose books were forbidden and burned, who was persecuted by the political powers of his time and was nearly forgotten in Arab-Islamic culture for centuries? These are questions discussed by modern Arab-Muslim intellectuals and I am interested in these questions much more than in purely historical problems. Cf. Anke von Kügelgen, Averroes und die arabische Moderne. Ansätzen zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam, Leiden 1994 and S. Wild, „Between Ernest Renan and Ernst Bloch: Averroes Remembered, Discovered and Invented. The European Reception Since the 19th century" in: M. Wahba & M. Abousenna (eds.), Averroes and the Enlightenment, New York 1996. So, this lecture deals with the present and with the past, but with the past only insofar as it is used to shape the present.

While narrowing down the subject on the one hand, I have to open it up in a different way. The "Islamic-Arab Civilization" is at present within world-Islam in a minority position. Arabic as the language of the Muslim Holy Book still guarantees a certain cultural dominance and a certain prestige of Arab intellectuals in the Muslim world. Certain Arab countries and states played and play a dominant economic role, symbolized by petrol. But the Arab-Muslim experience is not anymore the unquestioned unity, which it may have been for the

Umayyads. Other Islamic civilizations have evolved: the Indonesian one, the Indian one, the Turkish one, but also a South-African one and possibly even a European one.

I. Globalization – survival of the fittest?

Samir Amin, „Der kapitalistische Genozid“ ("The capitalist genocide") in: Blätter für deutsche und internationale Politik 7 /2004, 817-24

Sadik J. Al-Azm, "Islam, Terrorism and the West Today" in: Die Welt des Islams 44 (2004) 114-128

Sadiq Galal al-Azm – Hasan Hanafi, Ma` al-`awlama ("With Globalization"), Beirut 1999

Benjamin Barber, Jihad vs. McWorld, New York 1995

Harald Barrios et al. (eds.), Resistance to Globalization. Political Struggle and Cultural Resilience in the Middle East, Russia, and Latin America, Münster 2003

Martin Beck, „Resistance to Globalization and Limited Liberalization in the Middle East" in: H. Barrios et al. (eds.), Resistance to Globalisation ... 14-33

Ulrich Beck, Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung, Frankfurt/M: 1997

Andreas Boeckh & Harald Barrios, „Resistance to Globalization. A Comparison of Three World Regions" in: H. Barrios et al. (eds.), Resistance to Globalization ... 1-13

Ralf Elm, Ethik, Politik und Kulturen im Globalisierungsprozess. Eine interdisziplinäre Zusammenführung, Bochum 2003

Henner Fürtig (ed.), Islamische Welt und Globalisierung: Aneignung, Abgrenzung und Gegenentwürfe, Würzburg 2001

Henner Fürtig, "Globalization as a One-Way-Street? The Case of the Islamic Republic of Iran" in: H.Barrios et al. (eds.), Resistance to Globalization ... 34-51

Anthony Giddens (ed.), The Global Third Way Debate, Cambridge 2001

Hasan Hanafi /Interview: Die Globalisierung ist eine neue Form westlicher Hegemonie, Interview with Larissa Bender and Mona Naggar website

Sonja Hegasy, "Double Standards in Reverse. The Debate on Cultural Globalization from an Arab Perspective" in: H. Barrios et al. (eds.), Resistance to Globalization... 52-67 David Held / Anthony McGrew (ed.), The Global Transformations Reader. An Introduction into the Globalization Debate, Cambridge 2000

Sherif Hetata, Political Islam, Culture and Globalisation, New York (?) 2000

Sherif Hetata, "Dollarization, Fragmentation and God" in F. Jameson & M. Miyoshi (eds.), The Cultures of Globalisation 1998

Otfried Höffe, Demokratie im Zeitalter der Globalisierung, München 1999

Fredric Jameson & Masao Miyoshi (eds.), The Cultures of Globalisation, Duke University Press 1998

Serge Latouche, La déraison de la raison économique, Paris 2004

Ivesa Lübben, „Globalization and the Rediscovery of Morality – Some Remarks on the Reconstruction of Popular State Discourse in Third World States. The Case of Egypt" in: H. Barrios et al. (eds.), Resistance to Globalization ... 68-86

Franz Nuschler, "Globalisierung: Chancen und Risiken, Gewinner und Verlierer, in: Elm, Ethik, Politik ... 134-149

Michael Walzer (ed.), Toward a Global Civil Society, Providence/Oxford 1995

Carl Christian von Weizsäcker, Logik der Globalisierung, Göttingen 2000

Wolfgang Zapf, Modernization Theory – and the Non-Western World, June 2004 (Papers presented to the conference "Comparing Processes of Modernization", Potsdam, December 15-21, 2003

History of globalization

Many attempts to give a chronology to globalization seem to agree on the following time scheme – a pre-globalization era (a and b) and globalization proper (c and d).

a. **In the period between the 14th and the 16th century C.E. we find two expansionist movements in Asia – one in the Far East with the Chinese empire, and one in the Near East with the Ottoman Empire. For Europe, it was the age of "discoveries".**

b. **In the time between 1600 and 1800 Europe vied with the Ottoman Empire, and the expansions were more and more religiously tinted (Islam, European Christianity). Meanwhile, the Chinese expansion colonized large areas in Central Asia. In Europe, pre-national and national states emerged, counterbalanced by supra- and infra-national networks. The growing preoccupation with natural sciences and**

commercial interests diminished the importance of national and sub-national borders. At the same time, in the British Empire the penetration and exploitation of territories overseas coincided with the advent of the Industrial Revolution.

c. The beginning of globalization proper could be dated around 1850. It is characterized by the rapid expansion of nation-states and accompanied by an uneven but irresistible trend toward industrialization. At the same time, large areas of the globe fell under colonial domination. In Europe, the nationalist trend co-existed with a universalizing, if competitive tendency in industry and the sciences. In the period of the two world wars (1914-1918; 1939-1945), peaceful competition ceased to exist. World War I was the first "European war", World War II the first "global war".

d. In the post-war era after 1945, which was at the same time the era of decolonization, the number of newly founded independent national states grew rapidly. Industrialization, mass- communication, mass-consumption of industrial products and the rise of neo-colonialism mark the beginning of the latest stage of globalization, which on the one hand gave the impression to shrink the world down to a "global village", and on the other hand gave rise to furious counter-movements.

I take as my working hypothesis that globalization in its present mature stage is indeed a "mega-trend" in contemporary history. It has come to us, firstly, as a consequence of economic neo-liberalism, imposed by the most powerful global players. Capital markets are liberalized, state run enterprises are privatized or re-privatized, internal markets are opened for free international competition, multi- and transnational conglomerates control many markets. Those who advocate globalization call for a liberalization of the markets. The reason is, they argue, that liberalization of the markets will bring new jobs and new jobs will bring new prosperity. Prosperity where and for whom? On this point, there is sharp disagreement.

Globalization has secondly produced a world-wide network of scientific and technological communication. Distances of space and time can be bridged with a click of the mouse, floods of information flow in seconds around the globe. This has introduced already a new era of mass-communication. TV- programs via satellite potentially escape the control of local governments. The internet is potentially present and accessible in every house or at least in each internet café.

Globalization has thirdly far-reaching consequences for cultures and civilizations – and therefore also for religious beliefs and religious institutions.

The consequences of this threefold globalization are economic, political and cultural. Borders of states in the long run cannot stop globalization. Nation-states become increasingly trans-national. By losing meaningful borders, these states run the risk of losing at the same time part of their sovereignty. National independence becomes weaker, transnational interdependence becomes stronger.

One can distinguish three main scholarly positions of political scientists toward globalization in general. There is

a. A "strong" globalization theory, which finds radical effects of globalization around the globe. Globalization will limit and may well destroy the ability of the national state to control its economy and social standards. This position is taken by neo-liberals as well as by skeptical observers from the left.

b. A second "weak" hypothesis of globalization maintains that often "shrinking margins for state activities are mainly the result of domestic conditions or indigenous factors".

c. A third school of thought adheres to a highly differentiated picture of globalization. According to this hypothesis, numerous patterns of change and adjustment can be observed: "adjustments to the

requirements of a globalized world and adjustment to the globalization impulses to regional, national, and even sub-national patterns of economics and politics" (Boekh/Barrios 2f.).

Generally speaking, it seems that for many, if not most, Arab intellectuals globalization means commercialization of all aspects of human life combined with extreme and probably irreversible ecological harm and a rapidly growing disparity between North and South (cf. Serge Latouche, La déraison de la raison économique, Paris 2004). The well known Egyptian economist Samir Amin, and he is not alone in this, attacks the measures advocated or imposed by the World Bank and says: "What the World Bank calls structural adjustment is a potential economic genocide" ("Dollarization, Fragmentation and God" in F. Jameson, Cultures of Globalisation 1998) and speaks in a similar context of globalization as of a " capitalist genocide". (Samir Amin, „Der kapitalistische Genozid" ("The capitalist genocide") in: Blätter für deutsche und internationale Politik 7 /2004, 817-24). Many Arab intellectuals, religious and secular writers alike share this pessimistic outlook (Gamil Mattar, Burhan Ghalyun or Ahmad Abdallah). This view may in the last instance well be indebted to the Marxist dogma that modern capitalism is an omnipotent irresistible player that will devour everything else until it is replaced by socialism.

Arab Reactions

Without a doubt, the economic crises created by neo-liberalism are putting the poorest among the world population at great risk. These risks do not necessarily follow national borders. India, for example, produces a great number of internationally needed IT-software-specialists and is at the same time an area of mass-poverty. Economic liberalism on a global level tends to disintegrate into social Darwinism, whose slogan is "Adjust or die!"

The fittest will survive, the ill-equipped will perish. The governments of those who survive may be forced to sacrifice part of their national political sovereignty. This structural change of societies comes at a cost which is primarily political and economic, but consequently also social and cultural.

It may come as a surprise to many that the countries of the Middle East according to some political scientists rank very low on all globalization indices. "Compared to other world regions, the process of globalization has yet to encompass the Middle East" (Beck, Resistance 14). The indices of globalization used in Beck's study are three important ways of boundary-crossing: the spread of internet hosts, the growth of exports and the development of direct foreign investment. The data collected by Beck show that the Middle East is highly resistant to globalization in the fields of communication, trade and economics. The resistance to globalization as attempted put up by not yet entirely democratic regimes is then partly the result of decisions of these regimes, which aim at preserving authoritarian rule.

As far as culture is concerned, the picture for a distinguished Arab scientist and writer such as the Egyptian Sherif Hetata is no less bleak. There is a universal pressure,

"(T)o expand the global market, increase the number of consumers, make sure that they buy what is sold, develop needs that conform to what is produced, and develop the fever of consumerism, culture must play a role in developing certain values, patterns of behavior, visions of what is happiness and success in the world, attitudes toward sex and love. Culture must model a global consumer" (quoted by Hegasy, Fear 3).

This essentially defensive attitude of a critique of globalization usually equates globalization with Americanization. This attitude is,

however, criticized by others as a self-defeating mood of cultural pessimism. One of the most vociferous critics is the Syrian philosopher Sadiq al-Azm. He diagnoses a form of schizophrenia, a

"tragedy ... of unending hesitations, procrastinations, oscillations and waverings between the old and the new, between asala and mu`asara (authenticity and contemporaneity), between turath and tajdid (heritage and renewal), between huwiyya and hadatha (identity and modernity), between religion and secularity."

The trauma causing this loss of equilibrium is according to Al-Azm:

"As Arabs and Muslims ... we continue deep down to image ourselves as conquerors, history makers, pace setters, pioneers and leaders of world-historic proportions. In the marrow of our bones, we still sense ourselves as subjects of history, not as its objects, as its agent and not as its patient" (Al-Azm, "Islam, Terrorism and the West Today" 122f.).

In a furor of a culture of victimhood and a narcissistic disdain for the processes of globalization – so the accusation goes – the dominant cultural Arabic discourse makes globalization a scapegoat for every evil besetting the Arab world (S. Hegasy, "Fear and Loathing" passim). A discourse of the kind that Sherif Hetata presents implies - as Hegasy points out - that people, in this case Arabs, have no choice while acting like they do. But, she argues, very often they do have a choice. They can decide whether they want to play Elvis Presley or Cheb Khaled at their weddings. By preferring the one over the other, they may well in many areas subscribe to a culture which is not their traditional indigenous culture. But it is not simply the "Western" culture either. It is rather a new hybrid popular culture, which gives and takes freely and unforeseeably. In the field of popular music this hybridity can be seen clearly. What would "Western" popular music be without Rai and Carribean sounds? Therefore, globalization in the

realm of culture does not necessarily mean impoverishment and unification. In the cultural field, at least, there can be serious losses caused by globalization, but there can also be significant gains.

A UNDP report (1999) seemed to show a "globalization with a human face". But the most recent UNDP reports on the Arab part of the Islamic world seem to show that, at least that as far as culture is concerned, globalization so far has had no beneficial influence on the Arab-Islamic world. This argument is often countered by saying that the Arab world does not suffer from too much globalization but from too little globalization.

II. What does globalization mean for world-religions?

First of all let me remind you that some of the world's greatest religions have always had an aspect of globalization by virtue of their universalism. Many religions share this feature of universality with modern revolutions – like the French revolution, the Bolshevik revolution or the Islamic Revolution in Iran. Christianity and Islam, for example, were from an early stage on at least in principle world-religions, i.e. in principle universal and "global" avant la lettre. The expansion of these two religions, of Christianity after the 4th century C.E., of Islam after the Hijra in the 7th century C.E, was a multi-faceted and complicated process. In some cases, it took place without coercion; normally it was a mixture of ideal and ideology on the one hand and financial and social advantages in conjunction with the fear of discrimination and military pressure on the other, and not infrequently it was brutal force alone. There were important differences between Islam and Christianity. Christianity aimed at Christianizing the whole world, "to baptize all peoples". Islam did not aim at converting the whole world to the religion of Islam, although the Prophet was asked "Invite to the way of your Lord with wisdom and beautiful preaching" (sura 16:125). However, even when fighting

was ordered, the aim was not conversion of all individuals to Islam, but to subject the world to Islamic rule. As we know, Christianity was for a long time hostile to Judaism and Islam, albeit in different ways. Islam was exceptional by allowing for a protected status of Jews and Christians under its rule by the institution of dhimma. Pagans were not tolerated, neither by Christianity nor by Islam. Apostasy from one's own religion could be punished by death in the mediaeval world of Christianity and Islam. This is not the place to describe in detail the long and complex history of the expansion of these two global religions. Since the 17th and 18th century, Christian missionaries were often followed or accompanied by merchants and soldiers and Christian mission was often indistinguishable from Western colonialism. From the 16th century onward, Muslim mission differed radically. It was done mainly by traveling merchants, Sufi networks and popular preachers. (William M. Brinner "Conversion" in: OEMIW I 318-321; Nehemia Levtzion (ed.), Conversion to Islam, Papers 1072-1972, New York 1979; Richard W. Bulliett, Conversion to Islam in the Mediaeval Period: An Essay in Quantitative History, Cambridge/Mass. 1979).

The Islamic Revolution in Iran has been considered as a counter-model of developing an Islamic model of globalization. Imam Khomeyni's slogan "Rely on the culture of Islam, resist Western imitation, and stand on your own feet" (Fürtig 35) was not only a defiant expression of autarchy but also an expression of an Islamic universalism. The Iranian leader stated: "An Islamic movement cannot limit itself to any particular country, not even to the Islamic countries; it is the continuation of the revolution by the prophets" (Fürtig 5), a statement that underlines the link between the revolutionary mood and the global claim. The much quoted "export of the Iranian revolution" (sodur-e enqelab) and the call to establish a global Islamic government

was later played down and had in any case never been much more than a rhetorical gesture without a chance of realization. Nevertheless, it was an attempt to formulate the vision of an Islamic counter-globalization.

The Iranian perception that cultural and religious values, especially Islamic values were imperiled on a world-wide scale was a feeling shared by many intellectuals in the Arab world. One reaction was to protect religion by giving it a new cultural role. An example may be the reaction of Muslim intellectuals toward the problem of education.

III. Moral re-armament: Islamic re-education

Akbar S. Ahmed, Toward Islamic Anthropology: Definition, Dogma and Directions. Foreword by Isma`il R. al-Faruqi, Lahore 1987.

Isma´il R. al-Faruqi, Islamization of Knowledge : General Principles and Workplan, Washington D.C. 1982

Peter Pawelka, „Entwicklung und Globalisierung – der Imperialismus des 21. Jahrhunderts" in: Der Bürger im Staat 53 (2003) 84-95

Reinhard Schulze, "Politische Widerstandsideologien zwischen Utopie und Pragatismus" in: Der Bürger im Staat 53 (2003) 104-109

(`The Islamization of KnowledgeA OEMIW I 406-411 "Religious Education" (Nimat Hafez Barazangi); OEMIW I 412-416 "Educational Institutions" I 425-428 (Donald Malcolm Reid); OEMIW I 416-420 "Educational Methods" (Joseph S. Szyliowicz); OEIMW I 420-425 "Educational Reform" (Nimat Hafez Baranzangi); OEIMW I 425-428 "The Islamization of Knowledge" (Akbar S. Ahmed).

Abdessalam Yassine, Islamiser la modernité, Rabat 1998

There are three books, which, while recommending totally different forms of action, seem to me to encapsulate a new consciousness of a problem and to indicate the direction of a possible solution. One is Abdessalam Yassine's work, Islamizing modernity, Isma´il R. al-Faruqi's, Islamization of Knowledge : General Principles

and Workplan and Akbar S. Ahmed, Toward Islamic Anthropology: Definition, Dogma and Directions. The common link between these titles and approaches is that the tables have been turned. In the book of Akbar Ahmed, anthropology is not employed in order to do research on Muslim societies but the tenets and rules of Islam are made to bear on anthropology. In Abdessalam Yassine's work, the question is no longer how to reconcile two concepts like "Islam" and "modernity", but the question is how to islamicize modernity. In Isma`il Faruqi's case, the question is not how knowledge about Islam and Muslims can be gathered. Instead, Faruqi proposes a new type of Islamic anthropology. All these new concepts have close links to the concept of Islamic education. Theoreticians of Islamic education agreed on two points of criticism toward an old praxis of Muslim education, the false model of Western education and the need to re-define what the essence of Islamic education was.

Moreover, there was an outspoken element of self-criticism in these three and many other accounts. "Internal political and social movements of the 18th, 19th and 20th centuries within the Muslim world neglected Islamic education and allowed external secular and missionary ideas to turn it into religious education. Variations in worldviews and interpretations of Qur´anic principles of education resulted in an emphasis of form over essence in the education of Muslims" (Nimet Hafiz Baranzangi OEMIW I 406). The problem according to this view lies in the fact that a holistic concept of Islamic education, which did not accept the separation of fields Islamic and non-Islamic, was replaced by a separate branch of education, called "Muslim education". It was not necessary to go back to an investigation of what the kuttab, the halqa, the madrasa did or did not teach. Muslim education failed when it could not prevent "the West of cheating humanity of its basic values with the glittering mirage of its technology" (Mohammed Iqbal / 1877-1938, OEMIW 407).

Mohammed Iqbal captivated an essential trait of what became a widely accepted idea of Muslim intellectuals since the 19th century. Iqbal asserted that the Qur´an was a book that emphasized "deed" rather than "idea" and he highlighted a the same time that the birth of Islam was the birth of inductive intellect, within which full self-consciousness could be achieved. "Man must finally be thrown back on his own resources" - this was one of the characteristic bold statements of Iqbal, which in some way made him the father of a modern Muslim humanism.

Muslim scholars of the 20th century developed a theory of a full-fledged theory of education which taught a rigorous dichotomy between an Islamic pedagogical world-view and an educational world-view, which they called "Western". It seems that this is still the state of affairs. Globalization is seen mainly as a Western onslaught. The educational answer to this attack has been formulated by Syed Muhamad al-Naquib al-Attas in his book Aims and Objectives of Islamic Education, Jeddah 1979. This book was widely seen as supported by the Organization of the Islamic Conference and up to a point by the Islamic World League in Mecca. It was widely held that one should distinguish between "revealed knowledge" (i.e. divinely inspired knowledge) and "acquired knowledge" (i.e. acquired by man). To teach "acquired knowledge from the Islamic point of view" was called "Islamization of knowledge". According to Al-Attas, however, "re-interpretation of all branches of knowledge, particularly social sciences, within the Islamic perspective is the only way to develop an Islamic curriculum that will alleviate the crisis in Muslim education caused by the dual traditional and secular system" (OEMIW I 410). Many Muslim intellectuals held that what they saw as Westernization could be overcome by a counter-Islamization. This went far beyond the notion of education in the narrow sense. If there was Arabic poetry, which had gone astray by imitating "Western"

form and content, there should be a parallel Islamic poetry. If literature in general had turned to non-religious or even anti-religious topics, there should be an Islamic literature. If there were Western films with a pernicious influence on Muslim youth, there should be Islamic films and so on.

Both Christianity and Islam were and still are missionary religions. Christian and Muslim missionaries strive to convert people, who do not belong to their community, to their religions. While forceful conversion has become rare, political, social and financial factors often still play an important, if not dominant role. At present, the place with the most fierce competition between these two religions is Africa.

There seem to be two important factors affecting the present situation. The first is that Christian mission in the 19th century was in most, if not in all areas linked to colonialism. This pre-dates globalization. The second effect of globalization, however, is that we encounter for the first time in history massive immigration of Muslims from their homelands to Europe and the Americas. The existence of important groups of Muslim immigrants in most states of central Europe and beyond has important consequences. Immigrants do not want to return to their home countries but have decided to stay. This leads to the formation of a new infrastructure: mosques are built, schools are established, Muslims claim their part of the public space. This process is not always harmonious. The recent debates about the head scarf in France, Germany and other countries is just one example to prove it. Germans and Turkish Muslims have to negotiate their means of access to the public sphere.

Christians and Muslims will have to modify their views and positions on three issues:

1. Christians will have to admit that they will not be able to convert all

humanity to Christianity, Muslims will have to admit that they will not be able to subject the whole world to the rule of Islam. The important point here may be less to acknowledge the utopian character of these ideas, something which is clear for most of the followers of these two religions anyway, but to integrate his understanding into their religious consciousness.

2. **Muslims and Christians in Asia, Europe and the Americas will have to share the public space with each other.**

3. **Adherents of all religions will have to develop normal relations with people who are not formally associated to any religion.**

What does it mean when the state "recedes"?

One of the effects of globalization is that the nation-state loses some of its power as well as some of its sovereignty. All states inhabited by Muslims today are nation-states, including those in which the majority of the population is Muslim or where Islam is the religion of the state or both. The nation-state loses some of its capabilities to supra- or transnational agents. Many of the poorer countries fear that they lose part of their sovereignty to other nations, because economic power is translated into political power. The nation most to be feared in this view is the most powerful nation, i.e., the US. Therefore, for not a few observers, globalization like modernization ultimately means worldwide US hegemony (Serge Latouche, quoting Henry Kissinger). The power-vacuum which is created by the increasing irrelevance of the nation-state, is filled in many states, among them Muslim states, by networks with transnational structures. These networks can be associations like Sufi-communities and their networks and orders, which preceded the national state. Such networks can - and this is a modern development - also be groups of Muslim militants, which operate independently. These networks can link Pakistan and Indonesia with Irak and Saudi-Arabia and from there

via Spain, Germany, France or Italy co-operate with partners in the USA and Canada. They move and work globally, i.e. they are not attached to any single country, nor do they show any particular loyalty to any particular state. They inter-connect by means of the most modern communication-technology. Some of them show a sometimes terrifyingly high level of militancy. Their chief enemy is the US and their catchword is Jihad. Reinhard Schulze has shown that the emerging micro-structure is characterized by a highly idiosyncratic language, which is used inside the network and in its communication with the outside-world. (Politische Widerstandsideologien 104f.)

IV. Why the term „secularism" should be avoided in an Arab-Muslim context

Abdou Filaly-Ansary, L'Islam est-il hostile à la laicité? Casablanca 1998

Hamid Algar, "Zur Frage des Säkularismus in der islamischen Welt" in: Abdoljavad Falaturi & Walter Strolz (Hrsg.), Glauben an den einen Gott, Freiburg 1975, 130-156

Talal Asad, Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity, Stanford/Calif., 2003

Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam, Secularism and the Philosophy of the Future, London1985

Peter L. Berger, „Secularism in Retreat" in: Tamimi/Esposito (edd.), Islam and Secularism 38-51

Niyaz Berkes, The Development of Secularism in Turkey, Montreal 1964

Ernst Wolfgang Böckenförde, "Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung" in: H.H. Schrey, Säkularisierung ... 87f.

Abdelwahab Elmessiri, „Secularism, Immanence and Deconstruction" in: Tamimi/Esposito (eds.), Islam and Secularism 52-80

Ingeborg Gabriel, "Moral in Zeiten der Gloabilisierung: zwischen Säkularität und Religion" in: R. Elm, Ethik, Politik und Kulturen im Globalisierungsprozess... 47-64

Peter E. Glasner, The Sociology of Secularization: A Critique of a Concept,

London 1977

Thomas Hartmann & Margret Krannich (hrsg.), Muslime im säkularen Rechtsstaat, Berlin 2001

P. Xavier Jacob, „Courants et essais novateurs dans l'Islam turc » in Die Welt des Islams 44 (2004) 27-84

Murad Wilfried Hofmann, "Religion als Privatsache? Zur Rolle der Religion im öffentlichen Raum" in: Islamische Zeitung (Dezember 2003 III) 8

John Keane, „The Limits of Secularism" in: Tamimi/Esposito (eds.), Islam and Secularism 29-37

Paul Khoury, L'Islam critique de l'Occident dans la pensée arabe actuelle. Islam et Sécularité 1, Würzburg 1994, 2 1995, 3 1996

Gudrun Krämer, "Die Korrektur der Irrtümer: Innerislamische Debatte um Theorie und Praxis der islamischen Bewegungen" in: Cornelia Wunsch (Hrg.), XXV. Deutscher Orientalistentag, Vorträge, München 8.-13.4.1991, Stuttgart 1994 (ZDMG Suppl. 10) . S. 183-191

S. Parvez Mansoor, „Desacralizing Secularism" in Tamim /Esposito (edd.), Islam and Secularism 81-96

Mahmood Monshipouri, Islamism, Secularism and Human Rights in the Middle East. Boulder/Colorado 1998

Z.I. Munawwarow & W. Schneider-Deters, Islam und säkularer Staat – Al-Islam wa-d-dawla al-ʹalmaniyya, 2 vols., Tashkent 2003

Tilman Nagel, "Gab es in der islamischen Geschichte Ansätze zur Säkularisierung?" in: H.R. Roemer & A. Noth (Hrsg.), Festschrift B. Spuler, Leiden 1981, 275-288

Alexander Schölch, "Säkularistische Traditionen im Vorderen Orient" in: Jahrbuch 1985/86 des Wissenschaftskollegs zu Berlin, Berlin 1987, 191-201

Heinz-Horst Schrey (Hrsg.), Säkularisierung (=Wege der Forschung Bd. 174), Darmstadt 1981

Charles D. Smith, "Secularism" in: OEMIW 4 (1995) 20-30

Azzam Tamimi & John L. Esposito (edd.), Islam and Secularism in the Middle

East, London 2000

Azzam Tamimi, „The Origins of Arabic Secularism“ in: Azzam Tamimi & John L. Esposito (edd.), Islam and Secularism 13-28

The topic of the secular state is highly controversial in the Arab world. "Secularism" and "secularization" are sensitive and much discussed topics, comparable to authenticity, modernity, enlightenment, progress, identity, and, of course, globalization.

Notions of the secular and of secularization have their origin in European history. Originally, these terms meant the separation of religion and church hand from the state. The historical origin of secularization lies in Central Europe after the Reformation in the 16th century. The question at the time was whether the three newly formed denominations of Catholics, Lutherans and Reformed Protestants could live together within one political order. According to the idea of what the state should do at the time, a principal task of the state was to suppress religious errors and to punish any heretic. The short version of this vision was that error does not have the right of existence. As error itself could not be punished, the state punished the one who erred. Soon it became evident that this idea was fertile ground for never-ending war. This led to the catastrophic long and bloody wars in Europe in the 16th and 17th centuries. After the end of the so-called Thirty Years' War (1618 - 1648), the states and their rulers had to recognize that religious wars could not be the means to grant the victory of truth over error or the triumph of orthodoxy over heresy. On the contrary, these wars in Europe led to inter-religious hatred, wide-spread economic misery and the death of hundreds of thousands of innocent people. Moreover, these wars did not even put an end to religious fragmentation and schism in any way. As a result, the idea that political power - in those days embodied in the person of the ruler - should not interfere with religious issues, was quasi-revolutionary. The question which of the Christian denominations was the "true" one

could manifestly not be solved by arms or even by state legislation. In a long and painful historical process the solution of separating political rule from religion gained ground. This secularization did not intend to put an end to religion or religions, but aimed only at enabling these religions to co-exist. "Religions" meant in this context mainly the Christian denominations. After the French Revolution the Jews were granted similar rights in many parts of Europe. However, this process, which came to be known as "secularization", was long and uneven. Spain differed in this respect from France as much as England from Russia.

The secular idea in Europe was meant to protect the citizen from violence perpetrated on religious grounds. At the same time it protected religion from state-intervention. After the French Revolution, the secular idea evolved into something more general. Most historiographers of European secularism interpret this concept now as a universal social doctrine. In the 18th and 19th century, it developed into a fairly systematic Weltanschauung, which postulated an increasing autonomy and independence of most areas of life from the context of Christian belief or religion in general. This development, in turn, led to a liberation of many, if not most areas of culture from the Christian context. State, law, education, economy, science distanced themselves from clerical supervision and ecclesiastic control. This development also affected everyday life and social customs. Max Weber's notion of the "disenchantment of the world" became a key word for the decreasing role of religious belief in a modern world. In the pre-secularist European world, lightning and thunder had been seen as a sign of divine wrath. In the secularizing world, it became a natural phenomenon of electricity that obeyed physical laws and could be observed and explained by physicists. In the modern industrialized and post-industrial societies of Europe, religion did and does not disappear but becomes a separate cultural

area in the public sphere – along with law, economy, arts, sciences, etc. Religion becomes more and more a cluster of specialized functions. Christian religion becomes an agent of charity and consolation. When secularized society has nothing to offer any more, church and religion step in. When people mark a rite de passage (birth, marriage, death) many of them like to turn to religion. When secularized society is confronted with death, incurable disease, catastrophes and war - many dissatisfied with what secularism offers turn to religion.

The Christian churches have fought this process in a long and dramatic battle. Pope Pius IX. condemned in his "Syllabus Errorum" ("List of Errors" 1864) eighty heresies and errors which he called "errors of modern times". Among these errors the pope named secularism a "modern heresy" along with liberalism, atheism and socialism. As late as 1947, two years after the end of World War II, the Catholic bishops of the US in an official letter to catholic communities of the US condemned secularism sharply:

"Secularism or the practical exclusion of God from human thought and life is the root of the difficulties of the modern world. Secularism was the fertile ground in which social abominations such as Fascism, Nazism and Communism could take root and grow." (Schrey 128).

Decades later Arab intellectuals such as Abdelwahhab El-Messiri would come to very similar conclusions.

Christian churches have reacted in very different way to secularization. In Central Europe, many protestant groups were ready to co-exist with a more or less secularized state. For the Roman Catholic church, co-existence with secularism and a secular state was much more difficult. And many Orthodox churches in Eastern Europe and in the Near East resist the idea of radical secularization. In some

parts of the former Socialist block, the militant official atheism of the Socialist regimes was followed by an anti-secular revival of Christian and Muslim religious institutions. In other parts of the ex-Socialist part of the world, there was no religious revival and religions stagnate. In many parts of Europe, the idea of an official state-religion is on the decline. Many representatives of the churches in Europe see the greatest danger for religion in the fact that religious institutions face a dramatic loss of credibility and public importance. The principle religious institutions are, of course, the churches themselves. There are many people Europe who do not identify as members of a particular church, but adhere to religious persuasions. There is, of course, also a growing number of people who reject any religious creed. And it is certainly noteworthy that the future European constitution will not allude to God, neither in its preamble nor elsewhere.

In an interesting way, however, many fundamental notions of Christianity survived politically. Philosophers such as Carl Schmitt (d. 1985) or Karl Löwith (d. 1973) considered numerous elements of modern European political vocabulary as secularized versions of originally Christian notions. The idea of human progress in the thought of Hegel or Marx corresponded to a secularized Christian utopia in the hereafter, the classless society of Marxism was seen as a secularized version of eternal salvation, the origin of capitalism originated according to Max Weber in a protestant Puritan ideology. Carl Schmitt went so far as to claim that all essential attributes of the modern state were part of a secularized theological discourse.

And finally, there were always voices that doubted that a completely secularized state was thinkable:

"The existence of a secularized state which is committed to the idea of freedom depends on conditions that this state itself cannot guarantee. On the one hand, this state can only survive as a free state if it regulates the freedom accorded to its citizens on the strength of

the moral substance of the individual and of the homogeneity of society. On the other hand, it cannot seek to guarantee these regulating forces with the means of the force of law or of authoritative decree alone without renouncing its commitment to freedom. We have, therefore, to ask with Hegel, if not the secularized state can exist only on the strength of the very same inner motivations and commitments which religious belief gives to the citizens of a non-secular state" (E.W. Böckenförde 1981, 87f.).

Today all European states are partly secularized, but there is not a single completely secularized European state.

The social, historical and cultural European conditions for the phenomenon of secularity did not exist in the Arab-Islamic world. However, also here state and religion were not simply a unity. Political power in the early era of Islam, particularly in the Umayyad period did not rest on religious legitimacy alone. However, political power regularly used religious symbols for even the most unjust government. This is true for all cultures and all religions.

Already the translation of the terms "secular", "secularization" into Arabic show the problems connected with these terms. The Arabic words `almana, `almaniyya were derived from the Christian Arabic word `almani, which meant the lay-person as opposed to the priest or monk. For a long time, many Arab authors thought that `almaniyya was a synonym for la-diniyya "a-religiosity". The reason for this misinterpretation was that in the early period of Kemal Atatürk's establishment of the Turkish Republic, the French word laique "secular" which meant the separation between church and state, was translated by the Turkish-Arabic word la-dini "a-religious".

"More important than the out-and out-positivists were those who preached the separation of religion and the state – the forerunners of the laicism of the Republic. The most notable was the ideologist of Turkism, Ziya Gökalp. It was perhaps unfortunate that, to render the

unfamiliar French term laique, he should have used the word la-dini, which could mean 'irreligious'. In the opinion of a well-qualified Turkish observer, the resulting confusion between laicism and irreligion did much to lead the Muslim clergy, with the Shaykh al-Islam at their head, into a hostile attitude." (Bernard Lewis, The Emergence of Modern Turkey, London 1961, 396f. and Niyazi Berkes, The Development of Secularism in Turkey, Montreal 1964, passim.) As late as 1954, M. Ali Fuat Basgil (d. 1967), former Dean of the Faculty of Law of the University of Istanbul, published a book "Religion and Laicism" (Din ve laiklik) and raised again the problem of the relationship between the Muslims in Turkey and the secular state of the Turkish Republic. The author denied that Islam needed a reform but admitted that a modern interpretation of Islam was necessary, which should be based on "individual reasoning" (ijtihad). He went on to propose that a Religious Council should be formed which would be comprised of the most important Muslim scholars in the world, who would initiate this new interpretation. His book was vigorously criticized by Kemalists. Basgil did not hide his skepticism toward Turkish secularism, as is born out by his remark that the Turkish Faculties of Theology were not in a position to carry out such a project – "because the Faculties of a secular University (in Turkey, S.W.) do not form theologians but critics of theology." There was even an international intervention. In 1956, a Paris-based "Confédération Générale des Oeuvres Laiques" thought it prudent to take Basgil to task (Jacob, Courants 36f.).

The way the discussion of "laicism" (Turkish: laiklik) went on in Turkey in the 1920s and the heavy-handed way in which the Turkish links to its Ottoman-Islamic roots were severed seem to have shaped the decisively the Arabic perception of the term secularism as being a synonym of "a-religiosity" or "atheism" until today. For Hasan Hanafi, to name only one well-known contemporary Muslim Arab

intellectual, secularism is for Arabs and Muslims superfluous. The separation from church and state, he says, does not make sense, where there is no church. Besides, be asserts, Islam was always on the side of reason. (Al-din wa l-thawra fi Misr VIII 32; Al-turath wal-tajdid 177ff.)

In the Arab world, the main proponents of secularist ideas were mainly Arab Christians and the Arab Left.

a.) Arab Christians. The main motif of this group was probably their wish to attain equal rights for all religious groups and sects in the Ottoman Empire. Jurji Zaydan (d. 1914), Farah Antun (d. 1922) and Ya`qub Sarruf (d. 1917) were among the best known personalities who saw secularism and progress as two sides of the same coin. They wondered whether the status of dhimmis as developed in Islamic Law did indeed guarantee equal rights for all Ottoman subjects. Naturally, the Christians who favored this idea were influenced by European models. Their aim was not to abolish religion but to ensure that adherents of different sects and denominations could co-exist in the Ottoman Empire as political equals.

b.) The Arab Left. Liberals, Socialists, Marxists and Communists in the late 19th and fist half of the 20th century wanted the state to privatize religion. Early proponents were Taha Hussayn, Muhammad Hussayn Haykal, Ahmad Lutfi Sayyid and Salama Musa – to quote only Egyptian intellectuals. With regard to Taha Hussayn one can suppose, that a moderate secularism seemed to him the best guarantee for the freedom of research. The "abolishment of religion" or "atheism" was hardly ever even mentioned. Those Arab thinkers who were inclined to harbor leftist and/or secular ideas were often members of religious minorities. Modern Arab proponents of secularism are, for example, Sadiq Jalal Al-Azm (Syria), Fuad Zakariyya (Egypt), Mahmoud Darwish (Palestine), Abdou Filali-Ansary (Marocco). These names are

without doubt important for contemporary Arab thought. But they are hardly representative for the majority of Arab intellectuals. Many of these leftists lost their intellectual motherland when the USSR and with it the greater part of socialism collapsed. Other Arab-Muslim representatives of secularist ideas were discouraged by Farag Foda's tragic death (1992) from defending their position in public.

The Egyptian author Abdalwahhab El-Messiri published a critique of secularism in his work "The Deconstruction of Secularist Discourse" (Tafkik al-khitab al-'almani, Cairo 2001). His conclusion was:

"When the term 'secularist" is used, what is meant is usually a partial secularism. This partial, moderate secularism can co-exist with absolute moral norms, even religious norms, as long as they do not touch the political process in the narrow sense. Many religious thinkers, Christian and Muslims, are ready to co-operate with this kind of secularism. Some would even welcome this partial secularism, because it would liberate religion from the inevitable pragmatism of the ups and downs of the world of everyday politics and economy" (Messiri, Secularism 67f.).

In most Arab countries, Islam is the official religion of state. In non-Arab Muslim countries different solutions have been found. Indonesia is with a population of ca. 170 million, among them ca. 85 % Muslims, the state with the highest Muslim population in the world. It sees itself as an "Islamic nation but a secular state". In Indonesia, Islam is therefore not the state-religion. A different question is the status of Muslim minorities in states with a Non-Muslim majority. Perhaps in the long run Muslims in a diaspora- situation would rather live in a secular state than in a state whose official religion is a religion other than Islam.

I have the impression that the concept of secularization even in the sense of a partial secularization would be politically unacceptable for the greater part of the Arab world. Secularization is identified with

colonialism and is often seen as a shameful surrender to non-Muslim values and a danger to Arab-Muslim identity.

Modern Western critique of secularism as a model for non-Western societies is essentially twofold. Possibly, so runs one argument, secularism was for European states a historically necessary model. But that does not mean that this model is also applicable to all or even most non-Western societies. A second view is that radical and militant secularism has problems in justifying itself even in the West.

Many Western social anthropologists in the 50s and 60s of the 20th century predicted the gradual disappearance of religion on a world-wide scale. As we know, this prediction was wrong. On the contrary, religion as a private and as a public phenomenon is gaining new importance globally – with the possible exception of Central Europe. Globally we do not live in a secularized world. And many critics of secularism in Western societies observe that strategies of the Christian churches in Central Europe to adapt to secularist trends have largely failed, failed in the sense that the churches as organizations often lost much of their social base without gaining anything in return. Another point is that radical secularism, which denies the future of religion and aims to put in its place the future of science, faces grave difficulties in developing an independent secular ethic. Jürgen Habermas, well known for his contributions to clarifying the ethical dimensions of modern society, has recently admitted that "the borderline between secular morality and religious morality is fluid" (FAZ 15.10.2001). This means that Habermas does not exclude a religious foundation of society anymore. This notion could open the door to a better mutual understanding of religious and secular traditions.

To many observers in the Arab-Islamic world, the risk of losing the ethical fabric of society by opening the door of secularism is

grave. And while in Europe secularization was often accompanied by material and social progress, in non-Western countries there was and is rarely any material or social recompense for the painful loss of traditional values. In such a situation clinging to religious values can easily become a strategy to assert cultural and political identity.

V. Islamophobia and Conditions of Dialogue

Jacques Derrida, "Le siècle et le pardon » in : Le Monde des Débats, Dec. 1999, 1

Prince El Hassan Bin Talal, `The Future of Muslim-Christian Relations: a personal viewA in: ICMR 11 (2000) 163-166

Ali Merad, `Dialogue Islamo-Chrétien: Pour la recherche d>un langage communA in: Islamochristiana 1 (1975) 1-10

Seyyed Hosein Nasr, "Islamic-Christian Dialogue: problems and obstacles to be pondered and overcome" in: ICMR 11 (2000) 213-228

Reinhard Schulze, Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga, Leiden 1990

Suha Taji-Farouki, "Muslim-Christian Cooperation in the Twenty-First Century: some global challenges and strategic responses" in: ICMR 11 (2000) 167-196

W. Montgomery Watt, Christian-Muslim Encounters, London-New York 1991

In some respects, the perspective of a Christian-Islamic dialogue seems encouraging. There are specialized institutions and publications which document and undertake this dialogue in an international framework. There are scholarly journals which deal with nothing but this dialogue. I give only two examples from Europe : Islamochristiana (Rome, since 1974) is edited by the Vatican's Pontificio Istituto di Studi Arabe e d'Islamistica. It describes its topic as "the theoretical and practical aspects of Christian-Muslim dialogue in past and present". Its articles are written in English, French and

Arabic. A second important journal is Islam and Christian-Muslim Relations (Birmingham, since 1989). The editors are the Center for the Study of Islam and Christian Muslim relations in Selly Oaks, Birmingham and the Center for Muslim-Christian Understanding in Georgetown (Washington DC). These two institutions are at the same time the two best known Anglophone institutions working in this area. Even scholarly journals, which in earlier times were devoted to militant missionary activities, have mended their ways. An example is the journal "The Muslim World. A Journal devoted to the Study of Islam and Christian-Muslim relationship in Past and Present" which is published in Hartford/Great Britain. This journal was started in 1911 under the name "The Moslem World. A Quarterly Review of Current Events, Literature, and Thought among Mohammedans, and the Progress of Christian Mission in Moslem Lands". Its editor was Samuel M. Zwemer, who notoriously studied Islam exclusively in order to fight it, who insisted on calling Muslims "Mohammedans", and who wanted to solve the "problem of the Moslems" by converting them to Christianity.

It is, therefore, historically understandable that even the way to "dialogue" between Christians and Muslims is fraught with historical problems. "A great part of Muslim public opinion sees the hand of the West, which is identified as "Christian", behind the most serious global threat for the survival of mankind. Many Muslims feel not only excluded from the material progress in the life of developed nations but think that they have to carry the brunt of negative consequences resulting of this development as well (S. Taji-Farouqi, "Muslim Christian Cooperation" ... 180). This background may also explain, why the interest in dialogue was for a long time distinctly less visible on the Muslim side than on the Christian side. If we take as an

example the Roman Catholic church, we find that at least after the Second Vaticanum (1962-65) there were numerous initiatives to institutionalize a Christian-Muslim dialogue. These initiatives started at the top, when an official papal document named the Muslims "who profess Abraham's faith and pray to the same God with us, the merciful God who will judge mankind on the day of Judgment". This was – for example in Germany - reflected in countless seminars, lectures and initiatives in church-communities, academies, etc. Parallel activities were initiated on a wide scale in Protestant churches and affiliated institutions. A Christian-Muslim dialogue in Europe should, however, always include the Christians of the Near East who have a much longer history of coexistence with Muslims.

Whereas local Muslim communities - and I take again Germany as an example, because I know it best – often show a similar interest, the echo on the level of international Muslim institutions is often less enthusiastic. It is true that the Azhar-University in Cairo regularly welcomes inter-faith dialogue. Its also true that the Amman based Institute if Inter-Faith Studies has done excellent work, But an important and globally influential organization like the Islamic World League (Rabitat Al-`Alam al-Islami, founded 1962) in Mecca usually reacts in a restrained, indifferent or even hostile way, when it is confronted with the idea of an inter-faith dialogue. After two delegates of the Islamic World League had participated here in Cordova in 1974 in a "Christian-Islamic Conference", they were sharply criticized by the official organ of the League and accused of having walked into a trap (Schulze, Islamischer Internationalismus 412-17).

In many European countries we encounter the growing phenomenon of Islamophobia. In Germany, in the discussion about the admission of Turkey into the European community often

Islamophobic arguments are used. The debate about permission for Muslim women to wear their headscarves as school teachers gave also rise to an expression of Islamophobic arguments. Especially the latter discussion and the parallel debate in France show, how important and urgent the negotiations of public space in Europe have become for different religions. The model of a closed society, i.e., a culturally and religiously homogeneous milieu, recedes and makes way for cultural hybridity. This is reality. But this reality is negated and fought by many who want to turn the wheel back. However, any attempt to re-establish the past religious, ideological or cultural homogeneity - assuming that such a condition ever existed - would be only possible by introducing draconian measures of censorship and restriction. So for Germany and Europe as well as for the rest of the world, there is no alternative to this dialogue.

In order for the dialogue to be productive, there are, I think, some conditions that need to be met. Let me evoke some of the issues that should be kept in mind before such dialogues are started. Firstly, not every dialogue is a religious dialogue that can therefore be defined as an inter-faith dialogue. An Arab-German dialogue may be very useful, but it has nothing to do with religion. Obviously, not all Arabs are Muslims. Furthermore, many, possibly already a majority of Germans today would hesitate to call themselves "Christians", especially in post-Communist Eastern part of Germany.

When the nature of the dialogue is clearly an inter-faith dialogue, the space in which this dialogue is held has to be neutral. Any kind of missionary approach would poison the atmosphere. The aim of one partner in such a dialogue can never be to convince the other of the truth of one's own religious doctrine. In this respect, the inter-religious debates at the Abbasid court in the Middle Ages were a

wonderful and unique symbol of tolerance at the time but cannot serve as a model anymore. Their aim was to refute and to convince. And this is precisely what a modern inter-faith dialogue must not do.

A further pre-condition is that the partners in this dialogue are willing to avoid generalizations, to view their own community and its history critically and to listen to what the other has to say.

Religion is a particularly important part of culture, and the steps mentioned can pave the way to create a trans-religious space, a space which is not dominated by one religion. In such a space, all religions can re-define their access to this space. It seems that for a useful dialogue a larger grid of references and values is needed, which transcends the references and values of a particular religion. A wider system of reference in this sense could be "monotheism". A dialogue with non-monotheistic religions would have as a reference-point "the religious". And a dialogue which in the end has to include agnostics and atheists would have to fall back on a common system of values which may be called "humanistic".

These are all formal conditions which say nothing about the possible content of dialogues. It is certainly a legitimate objective for an inter-faith dialogue to fight prejudices and stereotypes and to clarify and to re-state religious positions. But it is even more fruitful to ask in which way the two partners involved in dialogue can co-operate and come to common actions. The ethical appeal to alleviate human suffering is common to most religions. It also shared by most secularist humanists and agnostics. Jacques Derrida thought that the "Abrahamite traditions (of forgiveness) that in itself were particular are on their way to universalization" (Le siècle ...). Is in this sense the religious message of the age of globalization a "sacrality of the humane"?

****

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

الثقافة والعولمة

أ. د. ستيفان فلد

يبدو أن اليوم أصبح أكثر إلحاحًا من أي وقت مضى في تاريخ الشعوب والحضارات والأديان والثقافات المختلفة، أن يجْلس المتخاصمون والمتنافسون والمتنازعين الى طاولة المفاوضات، لفضّ تلك النزاعات التي أصبحت تهيمن على مظاهر الحياة الإنسانية المختلفة، إنّ العالم اليوم ينقسم بين نزعتين متعارضتين، الأولى تسعى إلى خلق عالم بدون حدود مكانية مجازًا، بمعنى عالم واحد، أما النزعة الثانية فهي محافظة بعض الشيء، وعلى خلاف مع النزعة الأولى، حيث تدعو إلى خلق عالم يعيش فيه الناس رجالاً ونساءً تحت ظروف اقتصادية واجتماعية متباعدة، ملتزمين بعقيدتهم وأفكارهم وسلوكياتهم.

من جهة أخرى، تسعى الورقة إلى تأكيد حقيقة أن الفرصة ما زالت سانحة أمام الأديان والشعوب المختلفة، للتشاور والتحاور بعقل منفتح وموضوعية بعيدة عن التعصب الأعمى لدين أو عقيدة أو حضارة. في هذا المجال، يحاول الباحث إثبات حقيقة أن الدين وحده لم ولن يكون العامل الوحيد في تشكيل السلوك الإنساني، كما أنه لا يمكن أن يعزى السلوك الإنساني مجتمعًا أو منفردًا الى مبدأ السبب والنتيجة من منظور بعض العلاقات الاقتصادية – الاجتماعية وتفاعل الإنسان معها.

يضيف الباحث: إنه من الصعوبة بمكان عزل الحضارة الإنسانية عن مبادئ الأخلاق والفضيلة التي نادت بها الأديان السماوية مجتمعة.

ينتقل الباحث إلى الحديث عن بعض المصطلحات التي رافقت مسيرة العولمة مثل كلمة «علماني» و«علمانية».... الخ، والتي رفضها جملة وتفصيلاً العلماء والمفكرون العرب

والمسلمون مطالبين بدورهم بالتسامح الديني وتغليب لغة الحوار على لغة سفك الدماء والظلم والاستبداد والاضطهاد والإرهاب الدولي الذي تعاني منه الإنسانية جمعاء.

إضافة إلى ذلك تطرح الورقة بعض المواضيع والملاحظات ذات الصلة مثل:

- نظرة فاحصة على تاريخ العولمة ومبدأ «البقاء للأفضل»، وليس «البقاء للأقوى» الذي يتمثل في شريعة الغاب.

- العولمة مقابل التعاون التجاري الدولي.

- العلاقة بين العولمة والأديان المختلفة.

- إعادة النظر في عملية إعادة التسلح وتغليب مبدأ الأخلاق والفضيلة.

- إعادة النظر في التعليم الديني الإسلامي.

- العلمانية والنصوص العربية / الإسلامية.

- الخوف من الإسلام وفرض لغة الحوار.

****

Arab-Islamic Civilization and the West: From Disagreement to Partnership Culture and Globalization

Dr. Stefan Wild

"Summary"

There seem to be, that today, more than any other time in history, societies, cultures, civilizations and religions have to negotiate with each other in the spaces allowed to each of them in the present world. This world is characterized by two contradictory tendencies. The first leads to a world without borders, a one single world-space. The second tendency conserves a world in which men and women live under widely diverging social and economic circumstances and adhere to manifold and conflicting creeds, ideologies and patterns of conduct. The thesis of this paper is that different religions in our world can only negotiate with each other in a space of modernity and openness. In this regard, the writer argues that religion is never and has never been the only factor in shaping human behavior. Moreover, human individual and collective behavior cannot be understood as a simple cause-effect relation between certain socio-economic data and human reaction to it.

It is impossible to dissociate human culture from ethics, morality and quest for the sense of life, i.e. from religion.

The paper discusses why the terms “secular”, “secularism”, ...etc. have been discredited for many Arab-Muslim intellectuals, whereas the

notion of a trans-religious space for dialogue may open up the possibility to inhibit a living space, in which civil discourse and peaceful co-existence replace bloodshed, oppression, terror and massive human suffering.

The paper demonstrates relevant topics and remarks, such as:

- **An overview of the history of globalization and the principle of "the survival for the fittest".**
- **Globalization versus commercialization.**
- **What does globalization mean for world religions?**
- **Moral re-armament: Islamic re-education.**
- **Why the term "secularism" should be avoided in an Arab-Muslim context?**
- **Islamophobia and conditions of dialogue.**



La cultura y la globalización
Hacia un mundo multírreligioso

Por / Stefan Wiid

Resumen

En la historia de los diferentes pueblos, las civilizaciones, las religiones, las culturas nunca se sintió la necesidad insistente de existir una comprensión más que en la actualidad. Urge en estos días que los adversarios y rivales se sienten en la mesa de negociaciones a fin de acabar con las discrepancias y enfrentamientos que dominan los distintos aspectos de la vida.

En el mundo de hoy existen dos tendencias contrarias: la primera pretende crear un mundo sin fronteras, un solo mundo; la segunda opina que el mundo debe agrupar a toda la gente bajo diferentes condiciones económicas y sociales, garantizando para cada grupo la libertad de creencia, de pensamiento y de conducta.

El trabajo asegura que todavía sigue ofreciéndose la oportunidad ante los adversarios para dialogarse libremente con razón y objetivismo, dejando aparte el fanatismo cultural y religioso, y opina que la religión nunca ha sido, ni será el único criterio de la ética humana y que la conducta humana no debe someterse al principio de causa-efecto en las relaciones económico-sociales. Asimismo destaca el principio básico de que la civilización humana no puede separarse de las morales a los que llaman todas las religiones divinas.

Luego, el investigador detalla la cuestión de la aparición de algunos términos en el campo de la Globalización, tal como "laico", "laicismo", etc. rechazados, en suma y en detalle, por los intelectuales árabes e islámicos, quienes reclaman la tolerancia y la comprensión

en lugar del derrame de sangre, la injusticia, el autoritarismo, la opresión y el terrorismo internacional del cual sufre toda la humanidad.

En su trabajo, el autor destaca algunas observaciones de íntima relación con su tema, como por ejemplo:

- **La historia del laicismo y el principio de la "supervivencia del mejor" que debe sustituir al de "supervivencia del más fuerte".**
- **La relación entre el laicismo y las religiones divinas.**
- **Revisar el proyecto de rearme y recurrir al la moral y las virtudes.**
- **Revisar la enseñanza de la religión islámica.**
- **El laicismo y los textos árabe-islámicos.**
- **La cuestión de temer a la religión islámica y la de recurrir a la lengua del diálogo.**

****

Axe : "La culture et la globalisation"

Dr. Stephan Wild

Aujourd'hui, il devient plus pressant qu'à n'importe quel autre moment de l'histoire humaine de s'asseoir autour de la table pour résoudre tous les problèmes à l'origine des luttes, des disputes et des contradictions qui marquent notre vie actuelle.

Le monde d'aujourd'hui est divisé en deux tendances: la première cherche a créer un monde sans frontières, c'est à dire un seul monde, la deuxième est quelque peu conservatrice et appelle à la création d'un monde où les humains vivent sous des conditions économiques et sociales différentes, veuillant sur leur foi, sur leurs idées et sur leurs comportements.

D'autre part, l'étude cherche à confirmer le fait que l'occasion est toujours propice au dialogue avec un esprit ouvert et avec objectivité, loin de l'obstination aveugle, entre toutes les religions et tous les peuples. Dans ce sens, l'auteur essaye de montrer que la religion, seule, n'a jamais été et ne sera jamais le seul facteur qui forme le comportement humain. Elle ne peut pas ramener le comportement humain collectif ou individuel à ce principe de cause à effet à travers quelques relations socio-économiques et l'interaction de l'homme avec ces relations. L'auteur ajoute qu'il est difficile de dissocier la civilisation humaine des valeurs et de la morale auxquelles ont appelé les religions monothéistes ensembles.

L'auteur aborde quelques termes qui ont accompagné la globalisation comme le mot"laïc" ou "laïcisme".etc..que réfutent les savans et les penseurs arabes et musulmans qui appellent à leur tour à la

tolérance religieuse, à la prédominance du dialogue sur l'effusion du sang, sur l'oppression, sur l'exploitation et sur le terrorisme international qui fait souffrir toute l'humanité.

En plus de cela, le papier suggère quelques sujets et quelques remarques en rapport avec le propos:

- **Vision analytique de l'histoire de la globalisation et du principe de "l'avenir pour le meilleur" et non de "l'avenir pour le plus fort", synonyme de " loi de la forêt".**
- **La globalisation contre la coopération internationale.**
- **Relation entre la globalisation et les différentes religions.**
- **Révision de la conception de réarmament et du renforcement du principe des valeurs et de la morale.**
- **Révision de l'enseignement religieux.**
- **Le laïcisme et les textes arabo-musulmans.**
- **La crainte de l'Islam et l'exigence du dialogue.**

****


المناقشات



رئيس الجلسة:

نبدأ المداخلات بالمحامي والشاعر الأستاذ ألفريد سمعان، الأمين العام لاتحاد الأدباء العراقيين.

الأستاذ ألفريد سمعان(*) (العراق):

مرحبًا أيها الحضور الكرام - الحقيقة أن المحاضر انتقل في أجواء مختلفة وتحول من الوجه الآخر للعالم إلى الإسلام، ولكنه لم يقترب كثيرًا من العولمة.

الحديث الأساسي هو الثقافة والعولمة.. العولمة باختصار هي استحواذ على ثروات الكرة الأرضية لمصلحة قوى معينة ومحدودة تريد أن تستولي على كل شيء وتفرض من خلال ذلك نفوذها الاقتصادي والسياسي، والغريب في الأمر أن كل الأقلام والمثقفين من اقتصاديين وغيرهم يؤكدون ذلك، إلا أنهم منصرفون عن إيجاد الحلول لها كما أفاد السيد رئيس الجلسة، وعلى رأس تلك الحلول أن تقوم الدول التي تتمتع بثراء حقيقي ببناء اقتصادها وترسيخ قواعد الصناعة والمضي قدمًا في تطوير الزراعة، ونقلها من الصورة البدائية القديمة إلى واقعٍ اقتصادي يستطيع أن ينهض بإثراء الصناعة والتنمية الاقتصادية، ومن هذا المنطلق أؤكد على ضرورة تحرك وتضامن كل القوى التي تناهض العولمة بالرد عليها لأنها تشكل كارثة لملايين البشر الذين يعيشون على كرتنا الأرضية.

إن البطالة تنتشر اليوم في العالم بشكل فظيع، لقد أصبحت وباءً في قلب أوروبا وفي قلب أمريكا أيضًا فماذا نفعل؟ السكوت عن هذا الأمر لا يجوز أن يتم، وإن أي تخاذل في مواجهة العولمة سيؤدي إلى تقوية نفوذها وتشديد قبضتها على الإنسانية والقيم الاجتماعية، وستزيد من مواجهة الإنسان بالجوع والفقر والبطالة والألم النفسي، وهنا يأتي دور المثقف والثقافة التي تستطيع أن ترفع راية الكفاح الجاد ضد العولمة بمختلف الوسائل بما فيها الوسائل الحديثة التي استطاعت أن تجعل العالم قرية صغيرة كما يقولون.

- الأمين العام لاتحاد الأدباء العراقيين.

لماذا لا نستخدم هذه الوسيلة من أجل مكافحة العولمة وليس من فرض سيطرة العولمة على الكرة الأرضية.

إن العولمة هي قضية حماية الإنسان من الاستغلال الظالم والتسلط الاقتصادي الرهيب، ترى هل العولمة مسألة جديدة؟ كلا. إنها رافقت العالم منذ تنامي قطاع الصناعة بعد أن تطورت أدواته وتنامت ثرواته، ولكن هنالك ما عاقها من احتلال هذا المركز بسبب أساسي هو صراع الدول الصناعية من أجل القدرة العالمية على الإنتاج والتسلط من خلال المنافسة بين هذه الدول الصناعية والبحث عن أسواق لتصريف هذا الإنتاج الهائل وبدأت صورة المنافسة من أوسع أبوابها.

أما الثقافة والعولمة فإن دور المثقفين هنا يتضح إذا كنا مثقفين حقيقيين ونريد أن نكافح العولمة، فيجب أن نرفع أقلامنا شهودًا على ظلم العولمة، وتحديها لإرادة الإنسان في كرتنا الأرضية. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

الكلمة الثانية للدكتور أحمد عمر هاشم فليتفضل:

د. أحمد عمر هاشم:

بسم الله الرحمن الرحيم، شكرًا لسيادة الرئيس، لقد أتيت بعد المحاضرتين اللتين استمعنا إليهما بأمرين هامين:

الأمر الأول هو موقفنا من الثقافة والعولمة والأمر الذي بدأت سيادتك الجلسة به وهو هل هي العالمية أم العولمة؟

كلمة (العالمية) هي الاصطلاح العربي الإسلامي الذي بدأت به الحضارة العربية والإسلامية، والذي يتمشى مع الوحي الإلهي في أول قطرة من الوحي صافحت قلب رسولنا (ﷺ) حاملة مفاتيح الحضارة الإسلامية «اقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق

الإنسان من علق. اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علّم الإنسان ما لم يعلم» وكانت ثقافة أمتنا العربية والإسلامية وحضارتها قد وصلت إلى أوجها، بحيث قبست أوروبا والعالم الغربي من حضارة الإسلام، وكتب التاريخ والحضارة أكبر شاهد ودليل على ذلك.

يبدو أنه لما تراجع العرب في حضارتهم ومرّوا بمراحل من التحديات، بدأ اصطلاح العولمة الأخير، والذي نواجه فيه تيارات لا تقع تحت حصر وثقافات متنوعة وكثيرة، وتحديات، وبدأت من خلال ما استحدثته الحضارة الحديثة من أجهزة كمبيوتر وإنترنت وفاكس وما إلى ذلك من أشياء كثيرة بدأت تتسرب وتخترق جميع البلاد والعباد.

وأعود فأقول لسيادتكم وبناء على ما استمعنا إليه وعلى ما عرفناه ودرسناه قديمًا، إن موقفنا كعرب ومسلمين من الثقافة والعولمة أننا لا نحجرها على أنفسنا، بل نعطي العالم ما وقفنا عليه من ثقافة وحضارة، لأننا ندين بدين عالمي، وحيُهُ وكتابُهُ ودستوره هو ذِكْر للعالمين، ورسوله رحمة للعالمين. هذا الدين العالمي بين لنا حين قال «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله»، وحين قال «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم»، وحين قال «ولتعلمن نبأه بعد حين»، كان علينا أن ننشر هذا العلم وتلك الثقافة والحضارة إلى العالم لا نحجرها، هذا فيما يتعلق بالتصدير، أما فيما يتعلق بالاستيراد فديننا لا يمنعنا أن نأخذ الحكمة، فالحكمة ضالة المؤمن، أنّى وجدها فهو أحقُّ بها، لا يعنيه من أي وعاء خرجت، يبد أنه يضع ضوابط لهذه الثقافات التي تأتينا وهو أن ما كان منها صائبًا وما كان منها مفيدًا وما كان منها نافعًا لمجتمعاتنا متمشيًا مع هويتنا وعقيدتنا فمرحبًا به، فالحكمة ضالة المؤمن. أما إذا خالف ذلك فنرفضه تمامًا، فقد قال رسول الله ﷺ (لا يكن أحدكم إمعة يقول إن أحسن الناس أحسنت وإن أساءوا أسأت، ولكن وطنوا أنفسكم، إن أحسن الناس أن تحسنوا وأن أساءوا أن تتجنبوا إساءتهم) وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا للأستاذ الدكتور أحمد عمر هاشم. والآن الكلمة للدكتور عثمان بدري من الجزائر..

الدكتور عثمان بدري(*) (الجزائر):

بسم الله الرحمن الرحيم. السلام عليكم جميعًا. الحقيقة سعدت بتمثلي للنموذج الذي قدمه الأستاذ من جامعة مدريد بأنني كنت أشعر أنه يريد أن يقول بالنيابة، أن هذا النموذج الذي قدمته الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، يمكن احتذاؤه أو الاستئناس به، على الأقل بما يتصل بالمفهوم الاسطوري الذي نردده وهو العولمة حتى العالمية قبل ذلك، أنا سعدت بهذا، ويبدو أنه من الأنسب أن نُرَشد مثل هذه الطموحات البناءة، الطموحات التي تؤسس على قيمة مضافة دون أن نظل في مجال الصراع والتنافر، بدل أن نتنافر يبدو أنه آن الأوان لكي نتكامل، يعني العالم إما أن يتكامل أو ينشط فينفجر وتقع الأزمات والحروب ولا يصل الأمر إلى نتيجة، هذا أولاً.

ثانيًا: طبعًا عودنا الأستاذ علي أومليل بأطروحاته الشاقولية العميقة، وقد حاولت أن أقنع نفسي بذلك من خلال هذه الأطروحة، ولكني لاحظت أنه ربما لضيق الوقت قدم لنا معاينة وصفية لما هو واقع.

ماهو واقع في الحقيقة إشكالية كبرى لربما تولدت عنها إشكالية العولمة كحكم وخصم في آن واحد، ربما هي إشكالية أنه الآن أعيد (Actualisation) تحليل لمعادلة التابع والمتبوع وتقنين لها وهذا أمر واقع.

السؤال الذي يطرح تبعًا لذلك ليس هو هل نكافح العولمة أو نتصدى للعولمة، العولمة أمر واقع وإجراء من الناحية التكنولوجية باتجاه المعلومات نحن نمارسه، حبذا لو نستطيع حقيقة أن نمتلك المفاتيح الدنيا للعولمة.

(*) دكتوراه من جامعة الجزائر.

- أستاذ الأدب العربي الحديث - جامعة الجزائر.

- عضو اتحاد الكتّاب الجزائريين.

السؤال المطروح بعد ذلك هو ما موقعنا إذا كانت الدائرة المعنية في الصراع كما سمعت هي دائرة الحضارة العربية الإسلامية أو العرب أو غير ذلك؟.

إذًا ما موقعنا الإجرائي؟ وليس الشعارات لأن الشعارات لنا منها الأطنان والمكتبات الكثيرة، ولكن إجرائيًا ما موقعنا من ذلك؟

انقله إلى السطر السابق رجاءً.. يعني من العولمة ليس لمواجهة العولمة.. ولكن منها على الأقل أن نكون نرشد تبعيتنا على الأقل..

يبدو أن الآية التي تقول: «اقرأ باسم ربك الذي خلق» هي في الحقيقة حجة علينا.. حجة كبيرة لأنه يطرح سؤال أساسي هل نقرأ؟ ماذا نقرأ؟ بأي اتجاه نقرأ؟.

ربما هناك من يزعم أو يدعي أنه قرأ المكتبات، ولكن نقرأ بوعي خلفي، أو نقرأ باتجاه الخلف.. ونحن نتصور أننا نمشي للأمام.

الأمم الأخرى تقرأ باتجاه الحاضر واستشراف المستقبل. مشكلة الأمية عندنا مثلاً لم تطرح في هذه الندوة، الأمية الطبيعية أو الأمية المركبة وما إلى ذلك وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور عثمان بدري.. والآن الكلمة للدكتور أحمد درويش فليتفضل..

الدكتور أحمد درويش

أسعد الله صباحكم بكل خير، الحقيقة تساؤلي موجه للدكتور عزالدين اسماعيل – وهو لغوي دقيق وعالم كبير – حول صيغة العولمة والترجمات المختلفة لها، ذكرني بشيء حول عبقرية اللغة، أظن أنها أصابت هذه المرة إصابة جيدة. العولمة أتت من صيغة الفوعلة، وهي صيغة مفروضة من أعلى، وهي غير العالمية، واللغة نفسها كانت في فترة ربما تكون قد أخطأت عندما صكت مصطلحًا مثل الاستعمار وهو طلب العمار، وتبين أنها (استخراب)، لكن عندما جاءت من أعلى سمتها العولمة، هذا الشيء

لا ينبغي، هبط بمظلته رغم إرادتنا، وهذا الشيء الذي تمثل في فكرة ثقافة العولمة شكّل جانبًا كبيرًا من الخطر، أظن أنه لا ينفصل عن اتفاقية (الجات)، اتفاقية الجات التي طالبت بحرية مرور البضائع والأسعار، وازتها ثقافة العولمة التي طلبت بحرية مرور الأفكار.

وتنبه العالم إلى خطر هذه المسألة، خاصة أنها لم تسع إلى تبادل الأفكار، ولكن سعت إلى فرض نموذج واحد الغى ما سمي بالتنوع الخلاّق الضروري لحياة البشرية، ومثل هذا فإن منظمة اليونسكو بنفسها صرخت وهي تطالب بأن تكون الثقافة مرآة للتنوع الخلاق في ثقافات العالم، وليست معرضًا لفرض ثقافة واحدة (نمط ثقافي) هو في نهاية المطاف الثقافة الشعبية الأمريكية، بل إنها حتى ليست الثقافة الراقية.

ثقافة العولمة واكبتها مجموعة من الوسائل الشديدة الخطورة، لأنها نقلت ثقافة العالم من ثقافة المكتوب إلى ثقافة الصورة، ثقافة الصورة التي تبث من خلالها أفكار العولمة، تخاطب الجماعة ولا تخاطب الفرد، ومن أجل هذا فإنها حتى تستعصي على التحليل والتصفية قبل أن تدخل للقلوب.

نحن ربما في مؤتمر كهذا ونحن ننتمي إلى ثقافتين عريقتين: الثقافة العربية والثقافة الإسبانية، ربما يكون من حقنا وواجبنا أن نسعى أن تكون هذه الشرائح غير مهمشة في ثقافة العالم وليست العولمة، إلى أن تسعى لأن تبقي في نفسها مكانًا تخاطب فيه الآخر، لكن ربما هذا يجعلنا نفكر في ضرورة تحويل (ثقافة العولمة) إلى (عولمة ثقافية).

نحن أيضًا لنا دور ولن ينتظر العالم حتى يطلب منا هذا الدور، علينا نحن أن نعرف حتى من خلال تقنيات ثقافة العولمة، وهي أداة اتصال وتوصيل المعلومات أن ندرك أن هذه الوسائل ليست ذات طريق واحد، إنها وسائل استقبال وإرسال ونحن حتى الآن يبدو أننا لا نمحص جيدًا في ما يرسله العالم، نحن حتى من خلال الوسائل الحديثة أحيانًا نخطئ ونوصل اختلافاتنا ونوصل اهتمامنا بمسائل معينة مع أن لدينا

في ثقافات عريقة كالعربية والإسبانية ما يمكن أن يصل إلى العالم، وهذا التصور المفروض من أعلى والمتمثل في نمط ثقافي واحد. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا والكلمة الآن للأستاذ حميد العقبي من الجمهورية اليمنية.. تفضل.

الأستاذ حميد عقبي (*) (اليمن):

الإخوة الأعزاء.. السلام عليكم.. بصراحة أنا أشكر مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، وسعيد جدًا بحضوري بين كوكبة من العلماء والمفكرين والأدباء والشعراء، سأتطرق إلى شيء آخر.. لقد سبق لأحد الإخوة المتحدثين أن تكلم عن ثقافة الصورة.. أنا مخرج سينمائي وأعمل بحثًا عن سينمائية القصيدة الشعرية.. هل السينما والمسرح عنصران من عناصر الثقافة؟ هذه الوسيلة (السينما والمسرح) مهملة جدًا في العالم العربي.. لا توجد إمكانيات.. أنا كشاب كتبت ستة سيناريوهات لست قصائد شعرية، عندما اطلع عليها أحد النقاد الفرنسيين قال لي: لو تم إخراج هذه المحاولات؟ أنا لا أقول أفلام أو كذا.. ربما محاولات، قال: فستكون هذه أول نظرة نستطيع أن نتطلع إلى الشرق الجميل من خلالها، مثلاً هناك مخرجون سينمائيون كبار أيضًا موجودون في العالم العربي، المخرج يوسف شاهين وغيره ولكن للأسف الشديد ما زال العالم العربي لا يوجد عنده توجه لدعم هذه الوسيلة.. لا يوجد أي دعم لهذه الوسيلة بحيث نستطيع أن نخاطب الغرب بلغة الصورة وبلغته.. أنا أكتب السيناريو باللغة الفرنسية، ويمكن أن تترجم القصائد إلى لغات أجنبية أخرى.

أيضًا نحن دائمًا نقول هناك عوائق كثيرة لهذا الفن، لأنه فن ما زال في الوطن العربي ناشئًا أتمنى ولدينا تجربة وبدعم من الأستاذ عبدالعزيز البابطين حيث ستكون

(*) مخرج سينمائي من اليمن.

لإحدى قصائده، وإن شاء الله سيتم إنتاج العمل. وأتمنى أن تروا هذا العمل في أقرب فرصة بعد إخراجه، وأتمنى أن نجد نحن الشباب السينمائيين دعم المؤسسات المدنية لأننا يئسنا صراحة من المؤسسات الحكومية.. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا للأستاذ حميد عقبي.. والكلمة الآن للدكتور عبدالله حمادي من الجزائر.

الدكتور عبدالله حمادي:

شكرًا للمحاضرين الكريمين، ولا أقول أنني سأناقش أو سأعارض ما قاله الزميلان، ولكن أريد أن أطلب منهما بعض التوضيح حتى ولو كان الأستاذ الدكتور خوان مونفرير قارئًا للبحث الذي يطرح مشكلة التركيبة الاجتماعية والتركيبة البشرية للمجتمع الأندلسي في ظل الحضارة العربية الإسلامية، لأن هذا الأساس الذي طرحه، وهو أن المجتمع الأندلسي استطاع أن يستوعب ثلاثة أنواع من التركيبات البشرية، تركيبة عربية، وتركيبة مسيحية وتركيبة يهودية. ولكنني أعتقد أن المجتمع الأندلسي استطاع أن يستوعب أكثر من ذلك لأنه بالإضافة إلى هذه العناصر الثلاثة التي هي تمثل ديانات أكثر مما تمثل أعراقًا بشرية، فإن المجتمع الأندلسي استوعب أعراقًا بشرية وليس بالضرورة أن تضفى عليها الصبغة الدينية، هناك العنصر الأمازيغي البربري الذي كان له حضور فاعل وبقوة في الأندلس، بل يعود له الفضل في الفتح بدون مزايدة.

ثانيًا: هناك عنصر آخر أتى نازحًا من الشمال الأوروبي وهو ما يعرف بالصقالبة، كل الذين استعبدوا أو أوتي بهم نصارى أو بيعوا في أسواق طليطلة وما إلى ذلك، شكلوا تركيبة بشرية، استطاع المجتمع الأندلسي أن يستوعب الجميع بفضل سعته، هل نستطيع أن نسمي هذه السعة ناتجة عن تسامح أم ناتجة عن ضرورة

اجتماعية كان من المفروض أن تستوعب هذا الكم من التناقضات البشرية، فهذه التركيبة عندما تحدث الأستاذ الباحث في المحاضرة أشار إلى نقطة هامة جدًا.. قال لم يكن هناك صراع بين العنصر العربي مع هذه العناصر الأجنبية بقدر ما كان هناك صراع داخلي.

أنا أريد أن استوضحه.. هذا الصراع الداخلي بين من كان؟ بين العرب والأمازيغ؟ أو بين من؟ أنا حسب علمي كان صراعًا بين العرب والأمازيغ، لأن السبب سقوط الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس هي مشكلة الخلاف بين العرب والأمازيغ.

هي مشكلة من أجل السيادة، البربر الأمازيغ كانوا يعتقدون بأنهم أولى بقيادة الأندلس، والعرب الذين التحقوا فيما بعد، منحوا أنفسهم حقٌ أن تكون لهم السيادة في الأندلس، وبالتالي ظل الأمر مشتعلاً داخليًا، وهو ما جعل الأستاذ الباحث تقريبًا يستثني العناصر الأخرى التي كان من المفروض أن تكون منطقيًا هي التي تفتح باب الصراع مع التركيبات الغريبة التي دخلت على الأندلس، ولكن أنا أطرح عليه السؤال لو كان هنا، لماذا هذا الصراع بين العرب والبربر الأمازيغ)؟ لا أريد أن يجيب.

كما أنه طرح نقطة ثانية هي القضية اللغوية. أنّه في الأندلس توجد لغة رسمية، وفيها لغة (فرنكا) التي تفاهمت بها كل هذه الأطياف الاجتماعية، هل هذه اللغة هي التي نعثر عليها في ديوان (ابن قزمان)؟ مثلاً التي تمثل (الرومنثيرو)؟

أم هي اللغة التي أشار إليها الشاعر الإسباني (غونثالو بالثيو)، هل هو (الرومان بلادينو)؟ أم هو الرومنثي (ابن قزمان)؟ هذه هي الأسئلة التي أطرحها للأستاذ الأول.. للأستاذ الذي تكلم عن العولمة فيما يتعلق بالعولمة.. لا أزعم أنني متخصص فيها، ولكن حسب فهمي المتواضع... العرب في عصر ازدهارهم كانوا يمثلون عولمة، معنى ذلك أنهم استطاعوا أن يهيمنوا بقوتهم الفكرية والإبداعية على الشعوب الأخرى، فأجبروها أن تنصهر وأن تدخل طوعًا أو كراهية في منظومتها الفكرية نتيجة تفوقها.. الغرب اليوم وقبل أن تخلق كلمة العولمة، كانت هناك عبارة موجودة وهي (Euro - centrism) أو

(الأوروبية المركزية)، لكن فلك المركزية الأوروبية انزاح وذهب باتجاه أمريكا، فأصبحت تشكل العولمة، هذه العولمة طبعًا نابعة كما قال الأستاذ (أومليل) من تطور (Lindividua Lisme) نوع من الشعور بالثقة في الذاتية والفردانية التي يمكن للإنسان من أن يسعى في الأرض بكل طاقاته وقدراته، ولا يحده لا ماض تاريخي ولا معتقدات تعرقل من مساره حتى يجد نفسه دائمًا وأبدًا مكبلاً بكل هذه الخلفيات المعرفية.

العولمة حررت الإنسان وتواجدت، وقالت إن الحقيقة هي حقيقة مطلقة، ومن يزعم أنه يمتلك الحقيقة المطلقة فهو ليس جديرًا بأن يدخل في سباق الحياة في هذا الوجود.

طبعًا هذا المفهوم والذين يلتمسون معرفتهم وثقافتهم من خلفية دينية .. الدين طرح كثيرًا من القضايا التي فصل فيها وبين أنها تعتبر حقائق مطلقة ومنتهية، العولمة تصطدم بهذه القضية.. ثم إن العولمة تبنى على مفهوم فلسفي، وأساس العولمة هي الفلسفة الألمانية من (نيتشة، هيدكاري..) كل هؤلاء طرحوا أول مرة الإنسان المتفوق، الإنسان القاهر لكل ما يمكن أن يقف في سبيله من أجل أن يغيره، هل نحن اليوم يجب أن ندين الذين يتبنون هذا المفهوم للعولمة، فما ذنبهم إذا كان تطورهم منحهم أن يصلوا إلى هذه الدرجة.

الأولى أن نلوم أنفسنا، أو أن نخلق لأنفسنا كما قال الرئيس الجزائري عبدالعزيز بوتفليقة في يوم من الأيام، نخلق (عوربة) مواتية، فلماذا لا نخلق (عوربة) بدل هذه العولمة التي هيمنت علينا، وبالتالي لا يمكن دائمًا وأبدًا أن نجد شماعة لكي نعلق عليها عجزنا وما إلى ذلك من هذه القضايا.

فالعولمة هي خيرٌ كثير، هي أطلقت الحرية المطلقة للإنسان أن يبدع، هي التي جعلت الإنسان فعلاً أن يكون مكرَّمًا في هذه الأرض، والله سبحانه وتعالى يقول «ولقد كرمنا بني آدم» هل بني آدم في أقطارنا العربية مكرّم؟ أشك في ذلك، وبالتالي ما دام هذا الإنسان منح هذه المنة من الكرامة فأصبحت له القدرة أن يبدع ويبتكر ويهيمن

معرفيًا كأنه يمتلك طاقة القيمة، يمتلك كل الوسائل التي تجعله يتفوق. وشكرًا جزيلاً.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور عبدالله حمادي..

ألم أقل أن المفهوم ما زال مدرجًا، وأن الخلاف حوله لم ينته، ولعله لم ينته في هذه الجلسة وفي جلسات شبيهة، وختامًا مع كلمة الدكتور علي عقلة عرسان فليتفضل..

الدكتور علي عقلة عرسان:

شكرًا السيد الرئيس. شكرًا للمحاضرين الكريمين وأود أن أشير إلى بعض النقاط:

بداية.. أقول إن العولمة بدأت في الاقتصاد وإنها انتشرت من عالم الاقتصاد والسياسة لتقتحم عالم الثقافة فيها، أو لتقتحمه بأشكال مختلفة، وإذا كانت الشركات العابرة للقارات والشركات (المافوق قومية) المداحمة بكتلة عسكرية وثقافية واقتصادية هائلة هي التي فتحت الطريق وأرادت أن تجعل العالم مفتوحًا أمام انتقال البضائع والأموال في سوق واحدة، لكن يسيطر عليها الأقوياء، فإنها من هذه النقطة قسمت العالم إلى قسمين، رؤوس أموال وقوى مهيمنة وسياسة مهيمنة وتقدم علمي تقني، وقسم آخر هو أفواه وسواعد، أفواه تأكل وتستهلك وسواعد تخدم، والآخرون هم الذين يجنون الأرباح ويحددون المستويات ومن ثمَّ يدخلون شيئًا معينًا في عالمنا.

العالم حمل إلينا شيئًا مهمًا ومضرًا في الوقت نفسه في المجال الثقافي هو قيم السوق، وثقافة السوق، والخطورة تأتي من هذه الزاوية، إننا لا يمكن أن نقاوم العولمة بالتحجر والانغلاق فذاك أمر غير ممكن.. ولا يمكن أن نقاوم العولمة باتهامها، والعولمة

ليست شرًا مطلقًا، وإن كنا في عالمها لا نملك أن نجاري الكبار وأن نسابقهم، على الأقل في امتلاك المعايير والنماذج المختلفة للبضائع المستهلكة والتنافس في التقنيات، ولكن لقد أُلقينا في اليم وعلينا أن نسبح، ومن ثم لا بد من امتلاك ثقافة معينة لكي نتقدم في مواجهة عالم العولمة، وهذه الثقافة تقوم على العلم والتقانة وعلم الاتصالات وكل ما يتعلق بذلك لكن أنا أريد أن أنفذ إلى جانب الثقافة من مدخل العولمة.

تحمل العولمة موضوع السوق والربح وهناك جرافات عملاقة ثلاث تستخدمها الولايات المتحدة الأمريكية ومن يملكون المال في العالم لتمهد على السيطرة على الأسواق، وبرمجة الأزمات للدول، ومن ثم الوصول إلى أهداف استراتيجية ترافقها أهداف ثقافية، وتذكروا أن حلف شمال الأطلسي في العيد الخمسين له عدلّ نظامه وأدخل مادة هي التدخل في بعض المناطق في العالم بشؤون ثقافية، لم يكن هذا في ميثاق الحلف، وإذًا هناك غزو آخر للقيم والثقافات واكب غزو رأس المال والاقتصاد والأموال الحرة.. وإذًا نحن لنا قيم السوق، وقيم السوق ليست بالضرورة هي قيم ثقافية رفيعة، وقيم إنسانية رفيعة وقيم أخلاقية رفيعة، من هنا تأتي الخطورة على الثقافة وقيمها وهويات الشعوب من خلال ثقافة السوق وأكاد ألخصها ببعض الترجمات التي تقول إن العولمة (أمركة) لثقافة (الجاز والجنس والهمبرجر)، أنا أريد أن أشير إلى نقطة حساسة في هذا الموضوع، أختم بها بعد الاستئذان من السيد الرئيس، إن أصحاب الأموال في بلدان عربية وإسلامية ونامية وسواها، انضموا بشكل أو بآخر إلى الاحتكارات وأصبحت أرباحهم مرتبطة بأرباح الشركات التي انتموا إليها، فساهموا هم كما ساهم السوق بإضعاف الدول، ومن ثم أصبح وطنهم هو ربحهم، أو الوطن أصبح القرش، أي الشركة، وكيف تنتفع وكيف تكثر عائدات رأس المال والأسهم، من ثم نقضت بنية الوطنية والمفاهيم القيمية التي منها القيم الوطنية، وأصبحت (Valuablestion) هي قيم سوق، قيم تجارة، قيم ربح، وانعدمت أخلاق معينة،

ومن ثم أصبحنا في عالم المثقف الذي تملكه الشركة ويروج للشركة، أي مثقفي الشركات والاحتكارات، ولديهم وسائل كثيرة واختراقات كثيرة وكل القيم الرفيعة أصبحت سلعًا، ويؤسفني أن أقول إن الولايات المتحدة الأمريكية تطرح في السوق أحيانًا حقوق الإنسان والديمقراطية والحريات بوصفها سلعة سياسية، وليست قيمًا إنسانية، وهذا هو الخطر على الثقافة من مدخل العولمة، وعلينا أن نتحصن فيه بالهوية، بالقيم، بالأخلاق، بالدين، لأن ديننا ليس القرش، وإنما هو غاية تجعل الحياة وسيلة وليست المادة غاية. شكرًا جزيلاً.

رئيس الجلسة

يبقى أن نعطي فرصة سريعة للأساتذين المحاضرين ونبدأ بتعقيب سريع من الأستاذ الدكتور (خوان بدرو مونفرير) وهو لن يطيل فيما وعد فليتفضل.

تعقيب الدكتور خوان بدرو مونفرير(*):

باختصار أنا أستاذ علم تاريخ، سنحت لي الفرصة لدراسة وتحليل النماذج التاريخية المختلفة، على سبيل المثال العلاقة فيما بين الثقافات والعلاقات الدولية من حيث الأغلبيات والأقليات، أستطيع أن أؤكد لكم أن النموذج الأندلسي هو واحد من أكثر النماذج وضوحًا للتعايش فيما بين الحضارات على الأقل حتى القرن الثالث عشر، لهذا السبب أنا أعتقد أنه يجب علينا الاعتبار من هذا النموذج.

أنا سأستمر في الكفاح في حدود صلاحياتي من خلال الدراسات الموضوعية كما قال الدكتور بيدرو مونتابث وفي سبيل الصراع ضد أولئك المؤرخين والسياسيين الذين يريدون تقليص وتبسيط تاريخ الأندلس وعرضه كمعركة بين المسلمين والمسيحيين.

(*) ترجمة الأستاذ ظاهر الشمري.

أما بالنسبة لسؤال الأستاذ الجزائري د. عبدالله حمادي عن اللغة التي كانت تستخدم في الأندلس، أنا مقتنع بأن اللغة المستخدمة حتى القرن الثاني عشر بين سكان الأندلس كانت اللغة العربية، لم تكن العربية الفصحى إنما كانت لغة عامية شعبية ممتزجة بكلمات مستعربة وأخرى بربرية وقد كانت اللغة المستخدمة ولغة التواصل فيما بين الجالية الإسلامية وغيرها في الأندلس.

لكن ابتداء من القرن الثالث عشر تم استخدام اللغة الرُّومانثية بين الأجناس البشرية المختلفة المتواجدة في الأندلس آنذاك. شكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا ونستطيع أن ننهي أعمالنا الآن، لأن الأستاذ الدكتور علي أومليل يريد أن يعطينا الوقت الباقي لكي نستعد للذهاب لتناول الغداء، والموضوع مفتوح لمناقشات فكرية فيما بعد. والسلام عليكم ورحمة الله.

****

الجلسة السادسة

الأستاذ عبدالعزيز السريع:

أهلاً وسهلاً بكم في هذا المساء، ويسعدنا أن نستأنف أعمال ندوتنا الفكرية إن شاء الله.

ويسرني أن أنادي الأستاذ الدكتور محيي الدين عميمور صديقنا وحبيبنا، وأعبر له عن سروري وسرور المؤسسة برئاسته لهذه الجلسة.. فليتفضل.

رئيس الجلسة... الدكتور محيي الدين عميمور:

بسم الله والحمدلله والصلاة والسلام على رسول الله. أعتذر عن التأخير ولكن سأحاول أن ألتزم بالتوقيت المعد من قبل المؤسسة وأرجو من الأستاذ الكريم الأخ الدكتور عبدالوهاب الأفندي أن يتفضل ليحمل معي عبئًا.. كما أطلب من الأخ الدكتور نبيل مطر والدكتور دانيال نيومان بأن يتفضلوا جميعًا بدون إطالة وحتى نكمل برنامجنا في الوقت المحدد، أعتقد أن من واجبي أن أبدأ بشكر مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري على هذا الجهد، وهذا العمل وأعترف أنني كنت أشعر بالغيرة في مرحلة معينة لأن المؤسسة والبابطين بالذات كان يركز على الشعراء، وبما أنني شاعر فاشل لم أنجح في إنشاء بيت واحد ولا حتى في شطر كنت أشعر بالغيرة، ألاحظ الآن هذا التطور الملموس في برنامج الندوات بحيث أصبحنا نناقش قضايا حيوية، قضايا مهمة، قضايا تمس كثيرًا من أوجه الحياة الفكرية أو الثقافية.

موضوع اليوم، بالغ التعقيد وأعتقد أنه عندما نتحدث عن قضية الأقليات وقضية الهوية، وقضية الاندماج لا أعتقد أنها قضايا سهلة خاصة في هذه المرحلة بالذات، وخاصة عندما نعرف أن هناك قوى تعرفونها جيدًا تحاول أن تستغل أو أن تخترق مجتمعاتنا مستغلة ما يسمى بالأقليات وما يسمى بأزمة الهوية في بعض المجتمعات.

طبعًا المطلوب منا أن نجيب على هذه التساؤلات.. دوري أنا فقط أن أدير الجلسة، لكن أيضًا هناك تساؤلات أتصور أن كثيرًا منّا يطرحها:

– ماهي عناصر الهوية؟ أعتقد أنه يجب أن نعرفها.

– هل اللغة من عناصر الهوية؟ وإذا كانت اللغة من عناصر الهوية وهي من عناصر الهوية. فكيف يكون الأمر عندما تتعدد اللغات؟

– هل يمكن أن تكون لشعب ما أكثر من هوية؟ أليس هناك خلط في التعبير فيما يتعلق بموضوع الأقليات؟ ألا يمكن اعتبار أقلية في مجتمع ما جزءًا من النسيج البشري لهذا المجتمع بحيث كلمة الأقلية تفقد معناها؟

هل اليد اليمنى أكثر أهمية من اليد اليسرى؟ أو العكس؟ هل يجوز لنا أن نتوقف عند الأصول العرقية لشعب ما ونتمسك بقضية السلالة؟ في حين أننا نعرف أن السلالة للحصان.. أما الإنسان فله الانتماء الحضاري والانتماء الفكري، وأعتقد أن سيد المرسلين يتحدث عن العربية بأنها اللسان.. ومعنى هذا أن العروبة هي لسان، أليس هناك خلط بين العرق واللغة؟

لقد سئلت مؤخرًا.. البربرية في شمال إفريقية، في الجزائر بالذات التي أعرفها جيدًا.. هناك من يخلط بين البربرية والمتحدث بلهجة بربرية، والبربرية كعرق، هل هناك عرق يسمى العرق البربري؟ أنا من منطقة بربرية، ولا أعرف كلمة بربرية واحدة.. هناك خلط، هناك استثمار لما يسمى البربرية، هنا أرجو أن أسجل شيئًا تاريخيًا ينساه الكثيرون في العالم الغربي. أسجل موقف الشعب المغربي العظيم والرائع في الثلاثينيات من القرن الماضي عندما وقف في قضية (الظهير البربري) ضد محاولة تقسيم الشعب إلى بربر وإلى عرب.

هذه نقطة مهمة جدًا.. وربما كان البربر من ذوي الأصول البربرية أكثر الناس حرصًا على محاربة الظهير البربري.

لن أطيل في هذا، وسأدعو أول المتحدثين في هذه الجلسة وهو الدكتور عبدالوهاب الأفندي فليتفضل.

الدكتور عبد الوهاب الأفندي:

هناك توضيح.. التفاهم بيني وبين المنظمين، أن يكون الحديث عن الأقليات، الأقليات المسلمة في أوروبا، لأن القضية هي أوروبا والعالم العربي من الخلاف إلى الشراكة، فالمطلوب هو الحديث عن دور الأقليات المسلمة والعربية في أوروبا ودورها في الحوار، وهذه يمكن أن تكون جسرًا للحوار بين الإسلام والغرب، عرفت من بعض الإخوة أنهم فهموا أن الأستاذ تحدث عن الأقليات عندنا.

ولو تحدثنا عن الأقليات عندنا طبعًا سيكون هذا ليس موضوعًا للشراكة بل للخلاف، هناك خلاف كبير بيننا وبين الغرب في طريقة معاملة الأقليات، ويؤسفني أن أقول إن الغرب في أكثر الأوقات هو على صواب في خلافه في هذا الأمر.

القضية الأخرى.. أنا لي موقف مبدئي من قضية ما يسمى بحوار الثقافات والحضارات، لا أحب أن أشارك في ما يقال تحت هذا العنوان لسببين رئيسيين:

السبب الأول أن الحديث عن حوار الثقافات يفترض أن هناك ممثلين لكل ثقافة، يجلسون وجهًا لوجه ويتفاوضون، كلهم يتفاوضون باسم الثقافة، وهذا ليس دقيقًا، لأنه دائمًا قد يكون هناك حوار مثقفين من خلفيات مختلفة، لكن حوار ثقافات.. هذا تعبير فضفاض، وأحيانًا يغطي أكثر مما يكشف.

ثانيًا: تأتي دعوات.. مثلاً كان الإيرانيون قبل مدة قد أقنعوا الأمم المتحدة أن تعلن أن العام ٢٠٠١ عام حوارات، ونظموا مؤتمرات كثيرة في هذا الإطار حول العالم. لكننا كلما دعينا إلى هذه اللقاءات نقول إن على الإيرانيين وغيرهم أن يتحاوروا.. أن يتفقوا فيما بينهم. بأي صوت نتكلم إذا كان الرئيس (خاتمي) مثلاً وهو الذي يؤيد حوار الحضارات، لا يستطيع أن يتحاور مع السيد (علي خامنئي) الذي مكتبه يجاور الآخر

فنحن نعطي صورة مضحكة بالنسبة للآخرين إذا نحن وقفنا وقلنا نحن نمثل حضارة كذا .. نحن غير متفقين على حوار.

القضية الأساسية التي أتكلم عنها في الدقائق القادمة هي قضية الأقليات المسلمة في أوروبا ودورها، وإذا كان من الممكن أن تساعد في الحوار أم لا.

****

Bridges, Bypasses and Cul-de-sacs: The Muslim Moment in Europe in the "post-Madrid" Era

Abdelwahab El-Affendi

A Paper Presented to the Symposium:

"Arab Civilisation and the West: From Caliphate to Partnership"

Organised by the Foundation of Abdulaziz Saud Al-Babtain's Prize for Poetic Creativity

Cordova, Spain

October 2004

In 1979 I joined my first (and up to now, my only) demonstration in a European city. It was late summer, in the town of Bradford in Yorkshire, England. About four thousand demonstrators, almost all men, marched towards the city centre, where I met and decided to join them. The demonstrators, who were as far as I knew all Muslims, mostly Pakistani immigrants, marched in support of the Palestinians. The background, it is to be recalled, was the 1978 Israeli invasion of Lebanon, the recent peace accords between Israel and Egypt and, of course, the Iranian Revolution.

The demonstrators filed in a long and winding column, marching two abreast, and shouting slogans supportive of the Palestinians and condemning Israel. In a gesture that was a sign of the times, the few Palestinian and Arab individuals who had joined the demonstration intervened at one point to stop the crowd shouting "Long Live the PLO", with one participant telling the crowd that the PLO and its chief, Yasser Arafat, were not worthy of their support. The crowd duly complied, shouting "Long Live Palestine!" instead. The militant Islamic group, Hamas, has not even been formed then (its emergence was still a decade away), but the overwhelming presence of Islamic activists was as palpable as the absence of PLO sympathisers in that demonstration.

Little did I know it at the time, but with that casual and leisurely walk into Bradford town centre, I was witness (and party) to history being made. That was probably one of the first (if not the very first) "Muslim" demonstration in Europe. Muslim immigrants did demonstrate (even riot) in Britain and Europe before and after this incident. However, they usually expressed themselves in terms of other identities (Algerians, North Africans, Asians, Kashmiris, Arabs, Blacks, or plain immigrants, etc.). The designation Muslim as a distinct and exclusive identity did not figure prominently in their

protests. Until then, that is. But that demonstration I attended was a very Muslim affair. It was held during the month of Ramadan. I cannot say for sure now whether that was in response to the directive issued by Iranian leader, Ayatollah Khomeini, to make the last Friday in Ramadan a day of protest against the continued occupation of Jerusalem by Israel, for I was not aware of the directive at the time, and I am not sure the demonstrators were either. But there was something distinctly pan-Islamic about Pakistani immigrants demonstrating for Palestine (and not Kashmir), in Ramadan, in West Yorkshire.

Emergent "Islam" in Europe

The circumstances surrounding this specifically Muslim activism, and the assertion of Muslim identity surrounding it, were a premonition of things to come. It pointed to a number of factors that would shape and reshape the emergent Muslim identity in Europe. First, it was a reaction to events abroad, back in the Muslim heartlands. These events were mainly episodes in ongoing conflicts which pitted Muslim communities to other forces (colonial powers, hostile "neighbours", or oppressive overlords) or tore Muslim communities apart). There was usually a perceived western role in the conflict, either directly as in colonialism, or indirectly through commission or omission. In this regard, the Muslim identity emerged as a manifestation of deeply divided loyalties and composite marginalisation. Muslims were made acutely aware that the establishment in their adopted countries did not share their consternation at Muslim suffering, nor did it feel their sense of injustice. Often it identified with the "enemy" or was itself the perpetrator of the injustice. Even when the establishment shared the Muslim sense of outrage at an injustice, as was the case in Bosnia, it did not feel the same sense of urgency nor did it move quickly enough to action. This led to long periods of polarisation, where Muslims felt

alone in their outrage and sense of grievance, and where intense polemics and divisive campaigns intensified the Muslim sense of alienation and fed suspicions against them from the establishment and the majority.

A number of cataclysmic events usually to do with conflicts involving Muslims, often abroad, have thus provided the catalyst for the emerging self-awareness of the British (and the wider European) Muslim community. While the 1957-1962 Algerian revolution and the Suez campaign of 1956 had come too early in the phases of Muslim presence to have a continent-wide impact, those events were nevertheless formative experiences for the budding French Muslim community and the smaller British Arab community, and also for many Muslim students who were later to become leaders in their own countries. The Arab-Israeli wars of 1967 and 1973 were however, the beginning of a series of events which were to shape Muslim consciousness (and European attitudes) indelibly. These were followed by the Israeli invasions of Lebanon in 1978 and again in 1982, the Islamic revolution in Iran in 1979, the Soviet invasion of Afghanistan in the same year, the Palestinian intifada of 1987-1993, the 1991-2003 war against Iraq, the continuing Algerian crisis which erupted in 1992 and the 1991-1995 war in Bosnia. All these conflicts had had a deep impact on the Muslim psyche, and not only in Europe. One should add that these events also had a deep and transformative impact on Europe itself. The oil shocks of 1973-1974, and again of 1979-1980, which accompanied bouts of turmoil in the Middle East, significantly impacted the economies and the political landscapes of Europe, leading in turn to revisions in immigration policies, which in turn affected the status of Muslim communities in Europe (Cesari, 2003).

Specifically European or Western events also had a far reaching impact on the self-awareness of these communities. These included the Salman Rushdie Affair in Britain (1989), the headscarf

controversy in France (from 1989), the September 11 atrocities in the United States (2001) and, of course, the Madrid bombings of March 11, 2004. The combined effect of all these developments was to effect a polarisation of stances and identities which set Muslims apart from other immigrants as well as from the rest of their European compatriots, and to unite Muslims from different backgrounds around common causes.

The progressive Muslim/non-Muslim polarisation also reflected deeper shifts in the political landscape in Europe. While earlier struggles (such as those in Algeria and Suez) divided the European societies themselves, and were regarded as aspects of the wider anti-colonial struggle in which forces of the Left in Europe and anti-colonial forces worldwide joined and regarded as their own, some of the latter Muslim struggles (in particular the Rushdie or the headscarf affairs) were pretty lonely affairs(1). In these latter episodes, in fact, the forces of the Left and the anti-racist lobby were squarely against the Muslims.

There were some rare episodes (which now look very distant and transient), like the Soviet occupation of Afghanistan, where there was in fact a role reversal, with the forces of the habitually anti-Muslim and anti-immigrant right standing on the side of the Muslims, while many on the Left had opted to side with the "enemy".

The accelerating globalisation, combined with the ongoing European integration, also meant that Muslims did not only combine to act together in each country, but across Europe as well. Thus the agitation in Britain over Rushdie's novel, The Satanic Verses was echoed in France and beyond (Cesari, 2003), while demonstrations

1 - In a revealing development in Britain, for example, the leading radio station for ethnic minorities decided to drop the term "Asian" after protests from non-Muslim Asians who complained that the use of the term "Asian" as a collective designation risks identifying them too closely with Muslims. ("'Asians' refuse to be associated with Muslims, Q-News, Jan.-Feb. 2002, p. 8)

against France's moves to ban headscarves in schools in 2004 were organised in all major European capitals. The anti-war protests which preceded the 2003 war on Iraq were unique not only in uniting Muslims across the continent, but also for being the sign of a new phase in which Muslim self-assertion combined with the formation of broad coalitions with non-Muslim forces that could prove extremely significant for the future of European Muslim activism.

Islam Comes to Europe

Leaving aside the special case of Spain, Europe had had some form of Muslim presence since the 19th century, (and some areas such as Bosnia and Albania since the 14th century). From the late 19th century, sailors in British ships, mainly of Yemeni or Somali origin, began to settle intermittently and set up families in British ports such as Cardiff and Liverpool. Simultaneously, indigenous converts to Islam began to set up mosques and other institutions for worship and propagation of Islam (Siddiqui, 1995). However, Muslims began to arrive in Western Europe in large numbers only in the post-war era to satisfy rising demand for unskilled labour from previous colonies (or in the case of Germany, from old allies). The immigrants and their hosts regarded this presence as temporary, which in turn affected attitudes. The immigrants, exclusively male and mostly poorly educated, were treated as temporary "guest workers", and they themselves made no provisions for long term stay. A few mosques and prayer halls were set up here and there, but the bulk of immigrants were 'religiously invisible', taking care to practice their religion in private. Even after immigrants settled and were joined by their families, many remained "ashamed" of manifesting their religious identity in public (Hillenbrand, 1998-1999: 93).

In addition, most immigrants identified themselves not as Muslims, but as Pakistanis or Indians (Britain) Algerian, Moroccan etc. (France) or Turks (Germany). The prevailing laws and attitudes

favoured this pattern of association. Government legislation granting protection from racial discrimination (such as the 1976 Race Relations Act in Britain) or avenues of support available for immigrants (such as local authority grants) favoured ethnic, linguistic or geographical, rather than religious, identification. Thus it was easier for immigrant communities to get local authority support for cultural, social or educational programmes as Gujaratis, Bengalis or Africans, rather than as Muslims. Coupled with the fact that the bulk of early immigrants were poorly educated labourers who tended to perpetuate very localised solidarities based on village, clan or tribe, the fragmented Muslim existence was in no position to assert itself as a religious solidarity which could transcend ethnicity or national origin.

Patterns of discrimination and emerging solidarities (helped by media depictions as well as legal and political norms) have also helped create some novel identities, such "British Asian" or "Black British" (or simply Asian or Black) or "immigrants", which tended to downplay religious identities. Many Muslims, especially among the second generation, tended to espouse these new identities for a number of complex reasons, including the fact that immigrants are habitually labelled and suffer discrimination mainly on account of their appearance. There was thus a sense in which an "imposed solidarity" of immigrants, or "colour groups", tended to crystallise.

Even when agitation over pan-Islamic causes began to raise Muslim self-consciousness, these patterns of identification persisted. For example agitation over the Palestinian cause or the Iraq crisis was spearheaded mainly by immigrants of Arab origin, while agitation over Kashmir galvanised mainly South Asian Muslims. Similarly, western support for the anti-Soviet Islamic insurgency in Afghanistan gratified South Asian Muslims but met with scepticism from large sections of the Arab Diaspora who were sympathetic to the pro-Arab Soviet Union and very sceptical about American and western motives.

There was an early exception to these patterns of identification. Within the growing contingent of Muslim students arriving from Muslim countries, an early trend emerged towards forming "Islamic societies" in British and other European universities. This culminated in Britain in 1962 in the formation of the Federation of Student Islamic Associations (FOSIS) as an umbrella organisation for student societies which would later assume a pan-European character. At the same time, a number of other Islamic associations were set up, such as the UK Islamic Mission and the Muslim Students Society (MSS) (Siddiqui, 1995). However, while these associations were significant in stressing an overtly religious character, they were not, in fact, a very radical departure from early patterns of regional-ethnic association. While the FOSIS did indeed tend to be pan-Islamic in orientation, the other two organisations pointed more towards (a mild) polarisation along regional lines (with the UK Islamic Mission ministering mainly to South Asian Muslims, and the MSS to Arabs). In addition, Muslim organisations also witnessed polarisation along sectarian (Shia/Sunni, or Sufi/salafi) lines. These patterns persist, even though cross-ethnic and cross-sectarian cooperation is becoming more common, especially when it comes to pan-Islamic causes.

Identity in Crisis: Europe vs. Islam?

The tendency towards Muslim self-assertion in the European context has immediately created a crisis for the diverse Muslim communities on the continent, and that was long before the September 11 (and March 11) traumas in the US and Spain. This was not surprising, given that the emergence of this identity was closely associated with conflicts, either abroad or in Europe itself. The emergence and crystallisation of Muslim presence at the heart of these conflicts immediately cast this "rise of Islam" in a negative light. Alarm bells immediately began to ring about the possible negative impact of this "alien" presence.

The Rushdie Affair represented a turning point in this regard, for it brought together issues that elicited serious and deep concerns in the minds of European intellectuals and policy makers. To start with, there was the apparent strong anti-liberal stance manifested by a large section of Muslim populations in Europe by their call for a ban on Rushdie's work. This alarmed even those liberals and radicals usually supportive of cultural diversity and immigrants' rights. There was, more alarmingly, the apparent readiness to resort to violence in support of these anti-liberal goals, which was more alarming, especially for policy makers. And then there was finally the role of Iran, which signified both intransigent fundamentalism and a foreign threat to European security. The fatwa issued by Ayatollah Khomeini on February 14, 1989 imposing a death sentence on Rushdie and his publishers was universally condemned by European leaders. And even though it was repudiated by most Muslim leaders in Britain and Europe, a significant minority voiced support for it. That was also the period when the "Muslim Parliament" emerged as a body which claimed at the time to represent the opinion of the majority of Muslims in Britain. This was seen as a cause of alarm not only for the overtly radical and pro-Iranian tendency of the Muslim Parliament, but also because many analysts feared that the choice of the term "Parliament" indicated a tendency to Muslim separatism and the intention of the establishment of a parallel authority claiming equal (and rival) legitimacy to that of the British state.

It is no coincidence that the headscarf controversy had erupted in that period, which also coincided with a sharp rise support for extreme right wing movements across Europe. In France, the tension was exacerbated by residual resentment from the colonial period and the uneasy secular compromise. With many French citizens who are still "struggling with contradictory feelings of superiority and humiliation, anguish over the settlement of Muslims in France since the Algerian War of Independence," the unease about the visibility of Islam also

stemmed from the inflaming of "old passions.... that have long simmered beneath the surface of "Laicite" ... [that] uneasy compromise that French people have made between the

letter of the Law of Separation of State and Churches and its peculiar implementation within French culture" (Cesari, 2002).

The deep fears elicited by the Islamic presence in Europe also resonate with other sentiments that run deep in the European psyche. Writings on Europe/Islam relations tend to stress the symbiotic relationship between the two, in particular referring to Islam's contribution to the European renaissance, and play a formative role in the emergence of modern "rationalist, secular" thought in Europe (Ramadan, 1998). However, it is also true that Islam also contributed to the forging of European identity in a negative way, as Europe's essential and perennial "other," beginning with the Crusades which marked the crystallisation of a nascent European identity around the Christian faith and in hostility to Islam (Mastnak, 1994). Some writers go even further, and see the emergence of Europe as the function of the failure of Islam to overrun the continent.

A stalemate, whose central axis was the border between Byzantium and Islam, permitted a weak and parcellised northern world to survive. This, the northern residue of the great battle in the East, was united, in so far as it was united, by a single, highly organised religion, based on Latin Christian texts. This was the world that began to think of itself as Europe, a geographical entity distinct from the Mediterranean...

Europe, then, as we know, begins with the rise of Islam. Its founding moment was the Byzantine check on Islamic expansion into the peninsula of Europe from the East, the moment when the threefold division of the Mediterranean World began – in the eighth century...

For good or ill, awareness of the 'other' was always present and it regularly took the form of a hostility to the Muslims. (Herrin, 2001)

The consolidation of this exclusive identity with the Crusades coincided also with the first pogroms against Jews in the Rhineland and the sack of Constantinople in 1204 in an ominous premonition of things to come (Herrin, 2001).

It is thus not surprising that fears about a supposed "fifth column" of Muslims should elicit some irrational reactions from many quarters. September 11 then came to tip the balance. The Muslim presence in Europe is now seen as a serious threat to European identity, in a culture which from Gibbon to Lord Hailsham continued to view the rise of the "minarets in Oxford" as the ultimate nightmare from which Europe has been saved by divine providence. As we will see below, in the wake of Madrid, some (US) analysts have began to argue that this "nightmare" is already here.

A slightly different spin was put on this dilemma by an indigenous European Muslim who acknowledges the deep roots of identity clash, but also sees a positive side to the renewed encounter between historical rivals. Tracing the mythical opposition even further back, this writer takes as his starting point early modern European portrayals of ancient legends, as shown in Rembrandt's drawings of Abraham's casting out of Hagar and her son Ishmael, which "show Hagar, young and fertile, being sent forth into the wilderness at the behest of Sarah, the infant Ishmael by her side. Sarah, the indigene, the Hebrew, is portrayed as an old, infertile woman, who looks at the departing refugee from an upper window" (Murad, 2003).

That myth of expulsion is now being played in the reverse:

Today, in Europe, Sarah is again old, and Hagar is again fertile. Islam is, as we would theologically expect, at the forefront of the

reinvigoration of the tired demography of a continent which, in living memory, has seen terrible nightmares. Ishmael, the refugee, uncontaminated by Europe's crimes, is now settling in Europe. He has, in fact, already become Europe's most significant Other. He thus brings hope that Europe's appalling history may find an alternative path, a vision of God and society that can heal the continent's wounds (Murad, 2003).

While acknowledging that the conduct of the extremist Muslim fringe has given adequate ammunition for habitual European xenophobia, Murad contends that we should look at the positive side. With vociferous demands that they should "integrate", Muslims find themselves "at the centre of Europe's current debate about itself," with this demand to integrate appearing as problematic as it is pregnant with possibilities.

Yet this demand is being made at a time when no-one, except the maniacs on the extreme right, can clearly describe to us the culture into which we are to integrate. Europe, and its member states, form a patchwork of historically different cultures and religious landscapes. Europeanness, as a concept, seems extraordinarily vague.

Perhaps that is to our advantage. With the unstoppable erosion of regional difference, and its replacement with new alignments based on political persuasion or an ever-proliferating rainbow of lifestyle choices, coupled with the freedom of movement guaranteed under the Amsterdam Treaty, Islam can easily define itself as another trans-national strand in the tapestry of the changing and broadening European reality. (Murad, 2003)

The Emergence of Euro-Islam?

This is apparently already happening. A distinctive "European Muslim" identity is slowly emerging, helped by the evolution of new

institutions and attitudes. In tandem with this, "a burgeoning European Islam" is beginning to emerge and is taking its place beside African, Central Asian or Malay Islam.

This European Islam, and the institutions which it is beginning to evolve, will be the key to resolving many of the current arguments about asylum-seekers. This is because the far right views Islam as the clearest example of a cultural principle which forbids integration, and creates a politically and socially dangerous ghetto. Once we Muslims show ourselves able to define ourselves as an EU-wide community, with a particular moral and spiritual vocation to a largely secularised region of the world, the integration of asylum-seekers will be enormously simplified.

The evolution of a European Islam, absolutely faithful to the religion's duties but open to the European mainstream, will also help governments, and the European parliament, to distinguish between authentic Islam, and the Islam of extreme sects and factions currently being exported by a few corners of the Islamic world. Perhaps an analogy may be sought with imperial China, where the Muslim community began as the result of forced migration at the hands of the Mongols, generating a minority that proved so faithful to the Chinese state that Islam was recognised as one of the three Heavenly Religions of the empire. (Murad, 2003)

The idea that a specifically European Islam (or Euro-Islam) is in fact desirable, necessary and actually emerging is being circulated and espoused by a diversity of quarters, from the former French Interior Minister, Nicola Sarkozy, who called for "a French Islam and not an Islam in France", to secular Muslim intellectuals such Bassam Tibi (Germany) and Muhammad Arkoun (France), and finally Islamic intellectuals and activists such as Tariq Ramadan and the leaders of various Muslim youth groups. The idea has also many natural

proponents in the increasing number of native European converts to Islam who could not help being Muslim and European at the same time. This Euro-Islam, which is already emerging according to many observers, is characterised by fundamental revisions of traditional Islamic law and norms to adapt to the existence of Muslims in predominantly non-Muslim lands governed by secular, pluralistic and democratic norms. It also features the trend towards the creation of a new "real European Islamic culture", dominated by new forms of "artistic expressions [that] are slowly disengaging from their specifically Arab, Turkish or Indo-Pakistani antecedents, and are attempting to recreate Islamic values within national mores and cultural tastes" (Ramadan, 1998a).

Coupled with the increasing financial independence and institutional integration and consolidation, the signs of the emergence a vibrant and genuinely European Muslim community, whose integration into Europe will not be a "passive" act of conforming to existing norms, but a positive one of "building a new Europe" that is much richer and better (Ramadan, 1998a).

There are, however, many serious problems with this vision of an emerging "Euro-Islam". While the comparison to "African" or "Asian" Islam is pertinent, it must be pointed out that no one had set out consciously to create an "African" or "Asian" Islam. That would have been considered sheer blasphemy form the perspective of Islamic orthodoxy. On top of that, the current "Islamic revival", of which the self-assertion of European Muslims is but one manifestation, has in fact been rolling back the idiosyncrasies and regional variations of Islamic observance in favour of a stricter conformity to "orthodoxy" or a more "universal" Islam (Cesari, 2002). Modernisation in general, it has been argued, has favoured the retreat of so called "popular Islam" which embodied these cultural variations in favour of the "high

Islam" of the text-oriented orthodox 'ulama (Gellner, 1994). Some of the proponents of "Euro-Islam" thus see in it the antithesis of "fundamentalist" revivalism (Tibi, 2001), even though the more serious contenders in the effort to fashion "European Islam" happen to hail from the revivalist camp.

To have any chance of being a credible alternative, Euro-Islam must indeed take the religious establishment (and the more moderate revivalist trends) on board, and not only in Europe. For it is a great irony also that in this age of global reach, no "Islam" or any other system of thought for that matter, could enjoy the "luxury" of isolation Muslim communities in remote African or Central and East Asian localities benefited from in earlier centuries. That is why, in spite of celebrating their institutional and intellectual independence, proponents of Euro-Islam had to enlist the help of a number of prominent religious leaders from Muslim heartlands to formulate their new rethinking of Islamic norms (Ramadan, 1998a). A conference held in London last February tried precisely to mobilise such support for a new rethinking of Islam "for minorities." [2]

This endeavour, like the whole process of Muslim self-assertion in Europe, is potentially very divisive. While many analysts never cease to speak of an awaited "Islamic reformation" with a messianic anticipation, these authors (who include Muslim activists and potential reformers) forget two important points: first, that a "reformation" cannot be made to measure, and in particular not to specification conceived from outside the religious tradition in question; and second, any radical rethinking of religion, even when it claims, as the Reformation (and modern Islamic revivalism) to hearken back to the true roots of the religious tradition, is usually a prelude to a prolonged religious conflict.

---

2 - The conference titled "Fiqh Today: Muslims as Minorities" was organised by a number of groups led by the Association of Muslim Social Scientists (UK) and held on 21-22 February 2004.

And to be sure, the claims of "Euro-Islam", even when advocated by "halal" Islamic scholars and activists, stir angry reactions from traditionalists and neo-traditionalists. The ultra-radical Hizb ut-Tahrir (Liberation Party) led the offensive, charging proponents of Euro-Islam with having succumbed to pressure from western governments which have "embarked on a new project, [in] which via coercion, and intimidation they plan to integrate the Muslims and force them to reform Islam" in a bid to contain the "Islamic threat" (Abu Musab, 2003). This response was likened to that of Hellenised Jews who succumbed to Greek imperial pressures to conform to the pressures of Greek political and cultural hegemony. Just as "Alexander III [sic] Hellenized the Jews, similarly the Capitalist nations are hatching their plans to secularize the Muslims and reform Islam" (Abu Musab, 2003).

The parallel with Judaism was interestingly also invoked by the moderates, but this time to compare the anti-Muslim sentiments (dubbed "Islamophobia by the 1997 Runnymede Trust report)(3) to European anti-Semitism. "We are," opined one prominent Muslim British intellectual, "in a sense, the New Jews."

The road from Auschwitz to Srebrenica was not such a crooked one; and the new rightist politicians in the West are surely positioned somewhere along that road. Liberalism, as the Weimar Republic discovered, can be a fragile ideology (Murad, 2004).

However, Murad uses the parallelism to advise more integration into host societies to avoid rejection by them, a proposition the radicals see as an anathema. He in turn criticises the radicals for their abusive rhetoric and support for terrorism, features that are sure to alienate the host societies even more and threaten the Muslim presence in the West (Murad, 2004).

3 - Conway, Godon et. Al. (1997) Islamophobia: A challenge for us All. Report of the Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia, London.

Differences within Muslim communities in Europe are not restricted to disputes over survival strategies, but run deeper than that. It is interesting to note that Islam's reputed "multiculturalism" can be a point of strength, but also of weakness. Muslims are divided along sectarian, regional and ethnic as well as doctrinal and ideological lines. And this can lead to the community sending different and often confusing messages to others.

At present, though, the focus is on the ideological schism between "radicals" and "moderates." The opposition between the two camps had been illustrated by the opposing stances taken with regards to the big anti-war March of September 2002, which was the climax of a series of protests against the impending US campaign to invade Iraq. The bulk of British Muslim groups, including the Muslim Association of Britain (MAB) and Muslim Council of Britain (MCB), decided to join the protests with other anti-war groups. In fact MAB played a key role in building the anti-war coalition. Hizb ut-Tahrir, by contrast, opposed this trend. Even though it was opposed to the war, its stance was to reject any efforts of involvement in mainstream British politics, whether through voting, lobbying or the formation of coalitions with non-Muslim groups. The party rejects British identity and its basis in "Western secular standards" in favour an Islamic identity which, it argues, is unique and "differs in every aspect to the British identity". Muslims in the West must resist attempts to portray Islam as "a host of rituals ... that can live comfortably with Western thought, side by side in perfect harmony." Instead, they must present Islam as "an alternative ... to capitalism and the misery it causes." For Muslims to identity themselves as British when Britain is a leading aggressor against Muslim countries is tantamount to treason to Islam (El-Affendi, 2003).

The Hizb, which I have elsewhere called a "very British party", embodies in a graphic way the predicament of modern European

Muslims. While its fiery and uncompromising rhetoric has been treated by the media as the most alarming manifestation of dangerous Islamic militancy, the group is in fact as harmless as the numerous Trotskyite splinter groups which dotted the western European landscape since the mid-twentieth century, and as quintessentially European. The party, which was set up in Jerusalem in the early 1950's as a breakaway faction of the Muslim Brotherhood, was banned in its Jordan homeland in 1976 (Taji-Farouki, 1996, Wiktorowicz, 2002). It has branches in Pakistan, but its attempts to infiltrate countries such as Egypt and Uzbekstan met with an extremely harsh reaction from governments. As a result, it has a very limited presence, if any, in most Muslim countries. (In a supreme irony, the party has recently established a branch in American-occupied Iraq). This makes Europe, and in particular Britain, the locus of the party's effective headquarters, with the attendant paradox that the only space it finds to rail against freedom and democracy (the party in fact did organize a demonstration "against freedom and democracy" in London in the summer of 1995) is the one provided by western liberalism (El-Affendi, 1995).

This has raised the pertinent question, given the current intellectual desertification of the Muslim world due to the restriction of debate by oppressive regimes and othe constraints, whether the Muslims of Europe may not emerge as the Muslim world's intellectual leaders. But that is at the moment only a prospect. In any case, Europe these days witnesses a more meaningful and effective Muslim political activism and intellectual debate than many leading Muslim countries.

Multiculturalism and its Discontents

Political and ideological fragmentation is not currently the top concern of Muslims in Europe, even though they contribute to the confrontational atmosphere which is at the root of the present

challenge facing them. Fears relating to "Islamic terrorism" have led western governments to take measures restricting civil liberties, with Muslims being the main, if not the only, target of these measures. And while governments have taken an admirable lead in the post-September 11 atmosphere in calming feelings down and reject anti-Muslim hysteria, the prevailing atmosphere and adopted policies did inflame matters. Rising tensions surrounding military campaigns in Afghanistan and Iraq, controversies such as those over immigration and asylum seekers or the headscarf issue in France, the publicity surrounding arrests and discovery of "plots", not to mention the actual recurrence of terrorist acts (such as the one in Madrid) could not but contribute to rising anti-Muslim popular sentiments.

But the most disturbing trend may not be the resurgence of old and familiar European racist motifs, or the rediscovery of the ancient and visceral anti-Muslim phobia at the heart of Europe's conception of itself, but the legitimisation and dressing up of these old sentiments in novel progressive, even "liberal" garb. This trend, which started with the Rushdie affair, is characterised by combining the essentially liberal anti-fundamentalist stance with an implicit European condescending and patronising attitude, which is either shown as a detestation of "Muslim barbarism" or a self-less effort to "civilise" those barbarians.

This attitude was brought into focus again by two related controversies: the headscarf debate in France and the multiculturalism debate in Britain. Both controversies point to the paradoxes and limits of liberal tolerance. Both controversies, it is remarkable to note, have been spearheaded by successfully assimilated immigrants (former French Interior Minister, Nicholas Sarkozy, and Britain's chairman of the Commission for Racial Equality, Trevor Phillips) dismayed by the reluctance of the new wave of immigrants to jump into the proverbial

melting pot. The debate was also, in essence, an extension of Europe's ongoing debate about itself.

The now familiar headscarf controversy had culminated in early 2004 in legislation banning the wearing of headscarves by girls in public schools as signs and symbols "that ostensibly denote the religious belonging of students", deemed inappropriate in the French "secular" culture. The measure elicited much criticism from around the world, but was surprisingly popular in France itself. According to one critic, this is probably the first time in history in which a government wanted "to mandate more, not less, sexual display" (Belden, 2004). This, argues the same author, is "a policy of exclusion, and of authoritarianism. Not of inclusion, and freedom. It will turn immigrants off, not bring them in. And Europe, like it or not, needs them" (Belden, 2004). In a similar vein, other critics lambasted the measure as being "wrong both legally and ethically", and possibly a violation of "international juridical codes, like the European Convention of Human Rights, to which France has subscribed", not to mention running "counter to the Zeitgeist of post-war European political and cultural life" (White, 2004).

Supporters of the measure (mainly French), argued that it derives from the French republic's long tradition of turning peasants and folks from diverse regional backgrounds "into citizens." It is the continuation of "processes of state-isation, nation-isation, and secular-isation [which] have been underway for centuries," (arguably since the accession of Charlemagne in 771) and which "found its climax, but by no means its finale, in the revolution of 1789." It is a process which continues today, justifying the argument that "the "headscarf law" is French history" (Willms, 2004). Spearheaded by leading figures such as minister of the interior, Nicolas Sarkozy, himself the son of an aristocratic Hungarian refugee who arrived in

France in 1944, proponents of the ban argued that the ban on headscarves was needed both to protect the essentially secular French republic from militant Islamic subversion, and to protect Muslim young girls from pressure by peers and male relatives (Silverstein, 2004). It was also described by officials variously as part of the war against extremism and terrorism and, like the formation in 2003 of a representative body for French Muslims, a part of the effort to "republicanize" Islam, and create a secular brand of "French Islam" (Silverstein, 2004). This "crusade" was backed with threats from Sarkozy to expel imams who did not conform and close their mosques (Sciolino, 2003).

A member of the commission which proposed the law described it as a limited measure, banning the headscarves for minors and only in government schools, to protect these minors and their families from social and family pressures. It thus "ensures the protection of children from fundamentalist pressure yet does not enforce a break in religious ties". (Because it gives those Muslims who do not want to conform to community values an excuse in the eyes of their more strict co-religionists (Weil, 2004)). One can hope, then, that this measures would strike a fine balance, respecting freedom and diversity, but removing undue pressure from religious communities on individuals.

The historical success of the French model of secularisation, laïcité, rests on its guarantee to individuals of state protection against pressure from any religious group. But its future success requires a flexible capacity to respect cultural and religious diversity – and to consider this diversity not a burden, but a challenge and an opportunity. (Weil, 2004)

While neighbouring Britain has maintained a more genuinely multiculturalist approach to incoming religious minorities, here too new voices have emerged calling for a shift towards the French assimmilationist model. Alarmed by the appearance of fringe

extremist voices in the Muslim community, the government began discussing measures to educate new immigrants "into the British way of life." Citizenship courses and ceremonies are now compulsory for newly naturalised citizens. As in France, this "educational" process is, significantly, led by the Home Office (and not the ministries of culture or education).

More recently, some critics have argued that these measures are not enough. Trevor Phillips, the chairman of the Commission for Racial Equality, caused a storm when he said that the British model of multiculturalism "was out of date and no longer useful" because it encouraged "separateness" between communities. "What we should be talking about is how we reach an integrated society, one in which people are equal under the law, where there are some common values" (Baldwin and Rozenberg, 2004).

Phillips, a senior member of the ruling Labour party, is known to be close to Prime Minister Tony Blair. This led to speculation that he was probably speaking for the top leadership. While his remarks provoked a stormy reaction from allies on the Left, they also elicited approval from conservatives and some sections of liberal opinion. The latter were represented by Guardian columnist Polly Toynbee, who praised Phillips for having broken "with unctuous, unthinking platitudes about the richness of all diversity in a multicultural society, as if any difference was a self-evident asset", and for realising "that the challenge for the left is to seize back the territory of cultural identity from the right" (Toynbee, 2004).

In particular, at a time when young Muslims were being arrested for terrorist offences, and when Muslim radicals were burning the British flag outside London's Central Mosque, one has to agree with Phillips that it was "an error to let alien communities stay in their silos." It is imperative to have "more teaching of British cultural values, even of Dickens and Shakespeare, and not just to black Britons but to white children, whose heritage is lost in a kind of cultural paralysis" (Toynbee, 2004).

Other commentators dissented mildly from Phillips' stance arguing, as did Professor Sir Bernard Crick, another top government advisor on race relations, that there is "no incompatibility between multiculturalism and Britishness. Britishness must be part of multiculturalism" (BBC, 2004). But the CRC chief's stance was also subject to fierce attacks from both sides of the political divide. A black conservative peer accused Phillips, himself the son of immigrants from Guyana, of being "too right wing", and of wanting to copy the French experience which "would not work in Britain" (Asthana and Hinsliff, 2004). From his own Labour side, the prominent MP Keith Vaz (of Asian origin) charged that Phillips' call was tantamount to advocating imposing a British identity. "Britishness cannot be imposed on people of different races, cultures and religions. In Britain's multicultural society differences are celebrated, not exploited, making this a great achievement - the envy of Europe" (Asthana and Hinsliff, 2004).

After Madrid: Bridge or Fifth Column?

The debate rages on, but from all appearances, the British government is more inclined to Phillips's stance, and is keen to emulate France in devising policies of "enforced integration" targeting specifically Muslims. In fact, some civil society groups have hastened to announce the "death of multiculturalism" in Britain even before this episode, pointing to a 2001 government report Community Cohesion as a defining moment in this process (Kundnani, 2002). In the same vein, the new calls were seen as part of an anti-immigrant "hysteria" which has gripped Europe:

Across Europe, hysteria has gripped the political classes. The questions of what to do about desperate immigrants and angry Muslims have coalesced into 'the integration debate'. In France, the official answer is forced assimilation, symbolised by the ban on the hijab in state schools and public buildings. In the Netherlands, a mass expulsion of 26,000 asylum seekers has been approved, while

Rotterdam Council has told Muslims that mosques must be built in a more westernised style. In Denmark, immigrants have been told they cannot marry a foreign national under the age of 23 and, even then, must pay a deposit of £3,000 for the privilege. Across the continent, multiculturalism is out and 'integration' is in. (Kundnani, 2004)

In joining this stampede, it is argued, those hankering for the "preservation of British traditions" against threats from outsiders have, in fact, "abandoned one of the better traditions of Britain - its ideal of multiculturalism - in favour of one of the continent's worst - its ideal of assimilation" (Kundani, 2004).

Even the proponents of the new anti-multiculturalism trend agree that the new stance stems from the coalescing of many phobias and worries. Given the post-Madrid worries, it is hardly surprising, wrote one commentator, "that the whole toxic bundle of questions on immigration - legal and illegal - has brewed together under this fearful threat from a cult of west haters" (Toynbee, 2004).

It is thus rather surprising to hear American conservatives put another spin on the post-Madrid trend in Europe, seeing in it the culmination of a long trend in Europe to succumb to Arab pressures, and even make an anti-American alliance with them. A new entity, these critics call "Eurabia", is now emerging, as a result of efforts since 1973 to construct "a whole infrastructure of alliances and economic, industrial, media, cultural, financial bonds with the countries of the Arab League" which aims to become a counterweight to American power on the world stage, and seeks "to separate and weaken the two continents by an incitement to hostility and the permanent denigration of American policy in the Middle East" (Spencer, 2004). At the core of this pact is a deal whereby "Europe agreed to support the Islamic world's political aims — particularly its anti-Israel stance — in exchange for favored treatment in Arab world markets" (Spencedr, 2004).

Another commentator from the same school goes even further, arguing that we are witnessing no less than the "creeping Islamicisation" of France and many parts of Europe through mass migration and the rise of an "Islamic tidal wave" which is now filling Europe's "spiritual vacuum" (Pako, 2003). The anti-American stance of France and most of Europe in the context of the war in Iraq and Middle East policies in general can thus be explained not in terms of geopolitical rivalry, but in reference to this "Franco-Islamicisation", a combination of the "Finlandisation of Europe" and the "Stockholm syndrome" (where terrorist victims identifying with their captors) (Pakso, 2003).

Combined fear of terrorism at home, the consequences of war, cultural confusion, and the fifth column of Islamists within, is leading France, Germany, and others in Europe inextricably toward neutrality and FRANCO-ISLAMICIZATION. (Pasko, 2003)

In other words, Europe has already fallen and "gone over to the enemy."

So what is it? Is Europe now in the grip of anti-Muslim hysteria, a reassertion of a combination of ancient religious hatreds and modern manifestations of xenophobia and racist madness? Or has Europe already become part of "Dar al-Islam"? The truth is, as usual, somewhere in between these two extreme alarmist diagnoses.

What we are seeing is a period of pain-filled adjustment to extremely significant transformations taking place in Europe and around the world, including globalization and global mobility. For the Muslims in the West, as for the whole world, there is a process of adjustment to novel situations, including the rise of genuinely multi-cultural and genuinely pluralistic societies. For Europe, the novelty of the situation stems from a number of factors. First, Europe

has been used to centuries of cultural supremacy, and finds it difficult to adjust to an alien culture which not only refuses to succumb to this hegemony, but is impertinent enough to exert significant influence back. On the other hand, if Europe's cultural hegemony is diminishing in some respects, its political, economy and military might are still a force to reckon with. Thus European policies still influence events in other area, in particular the Muslim world. This has contributed to the current friction, since Muslims feel the impact of these policies (through identification with their victims) without being able to influence them adequately.

Given this situation, the much vaunted idea of Muslim communities in the West acting as a bridge between the two worlds is as sensible as it is problematic. For one thing, bridges and channels of communications are useful only when the parties in question genuinely seek to reach an understanding. In this regard, the "bridge" notion cannot be a substitute to solving actual political problems. For at times, the problem is not that the parties do not understand each other, but that they do so too well, and see the central point of a clash of interest and perceptions. No amount of reasoning by European Muslims could explain to Palestinians and other Arabs and Muslims why Europe, which is doubly responsible for the Middle East crisis through its role in the Holocaust and complicity in the usurpation of Palestinian lands, is unwilling and unable to shoulder its responsibility in resolving the crisis six decades on.

There are other problems as well. First, there are the contradictory aspects of Western and European policies, like the brutal siege on Iraq, which starved millions of Iraqis out of their land, only to find refuge denied them in "fortress Europe", as in Australia and the US. Similarly, the denial of the Palestinians the right to return to their homes, while putting the greatest possible obstacles in the way of

their seeking new homes elsewhere is a double act of inhumanity. Instead of thinking mainly in terms of narrowly conceived immigration barriers, policymakers need to widen their horizons and redouble efforts to resolve crises in Iraq, Palestine, Somalia, etc., which drive people out of their homes against their will.

Conclusion

The Muslim presence in Europe is an inevitable feature of the current phase of globalization and the processes that led to it. First Europe went to the Muslim world and, almost as a direct consequence, Muslims came to Europe (Buijs and Rath, 2002). These processes continue to shape the interaction. The protracted colonial legacy and its tail of conflicts, divisions and items of unfinished business continue to haunt the present. Conflicts from the Philippines and Chechnya to Iraq, Palestine and Algeria continue to spill over into Europe and poison relations between communities.

In this regards, it begs the question of whether the Muslim communities in Europe should function as a bridge to mend relations between Europe and the Muslim world. For as we have seen, both the self-consciousness of European Muslims and the residual resentment against them reflects the impact of past or continuing and unresolved conflicts outside Europe (with the exception of the former Yugoslavia). It is too much to expect from the fledgling Muslim communities of Europe to shoulder on their own the burden of transcending these old and new conflicts and build understandings where none existed. For the Muslims of Europe are tasked with a dual function: as Muslims, they have to explain Islam to the West and be advocate for Muslim causes here; and as Europeans, they are expected to explain Europe to the Muslims and be advocates for Europe in the Muslim world.

On top of that, European Muslims are expected to evolve a new "Euro-Islam", which would not only reconcile Islam with European democracy and secularism, but also be a light unto Muslims the world over.

What is remarkable is that these communities have indeed being doing just that. They may be a long way from achieving success, but the European Muslim communities, marginalized, weakened and impoverished as they are, have made significant progress in all these areas in very adverse circumstances. The partial and limited successes achieved are a good omen for the future, which could only be a better one, in spite of some of the grim predictions. One wonders what is going to happen if, as expected, the lot of European Muslims improves substantially as new generations attain a better education and become better integrated in society, and if some of the long running disputes (such as the Middle East conflict) were to be resolved.

Ideally, the Muslim presence in the West would function as a "bridge", an avenue to promote and improve mutual understanding. But it could also become a cul-de-sac that leads nowhere, as Muslims continue to live on the margins and generate new conflicts on the back of old ones. Or it could, in the same spirit, become a "bypass", staying in Europe without being of Europe. How things will turn out will depend on how quickly the current global crisis is resolved in a constructive way before life on earth comes to a premature end.

Abdel wahab El-Affendi

London - May 2004

✲✲✲✲

References

Abu Musab (2003) "Euro Islam", Khilafah.com Journal,

23 April 2003.

Asthana, Anushka and Gaby Hinsliff (2004) "Equality Chief Branded as "Right-Wing"" The Observer, April 7, 2004.

Baldwin, Tom (2004) "I want an integrated society with a difference," The Times, 3 April 2004.

Baldwin, Tom and Gabriel Rozenberg (2004) "Britain 'must scrap multiculturalism'" The Times, 3 April 2004.

BBC (2004) "So what exactly is multiculturalism?" BBC News, online, Monday, 5 April, 2004, 11:57 GMT.

Belden, Dave (2004) "Headscarves and freedom", openDemocracy.net, 31 March 2004.

Buijs, Frank J. and Jan Rath (2002) "Muslims in Europe: The State of Research," Essay prepared for the Russell Sage Foundation, New York City, Oct. 2002.

Cesari, Jocelyne (2003) "Muslim Minorities In Europe : The Silent Revolution" in John Esposito and François Burgat (ed), Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and in Europe, Rutgers University Press, 2003, pp. 251-269.

______ (2002) Islam in France: The Shaping Of A Religious Minority," in Yvonne Y Haddad (ed.) Muslims in the West, from Sojourners to Citizens, 2002, Oxford University Press, p 36-51.

El-Affendi, Abdelwahab (2003) "Hizb al-Tahrir: the paradox of a very British party," The Daily Star, 2 September 2003.

____ (1995) "The Good Muslim and the Good Citizen: The Future of Muslims in Europe," Impact International, December 1995.

Gellner, Ernest (1994) Conditions of Liberty, Civil Society and its Rivals (London: Hamish Hamilton).

Herrin, Judith (2001) "How did Europe begin?" openDemocracy 4 July 2003, (on the website:

www.opendemocracy.net/debates/article-3-56-359.jsp)

Hillenbrand, Barry (1998-1999) "Spirit Level," in Visions of Europe, a Special Issue of Time magazine, Winter, 1998-1999, pp. 90-93).

Kundnani, Arun (2002) "The death of multiculturalism," IRR News, 1 April 2002.

_____ (2004) "Rally round the flag," IRR News, 7 April 2004.

Murad, Abdal-Hakim (2003) "European Islam: the return of Hagar" open Democracy 3 July 2003 (at

www.opendemocracy.net/debates/article-10-96-1327.jsp).

_____ (2004) Tradition or Extradition, IslamOnline (at IslamOnline.net), 5 April 2004.

Pasko, Ariel Natan (2003) "Euro-Muslims and Franco-Islamicization," FrontPageMagazine.com, May 20, 2003.

Ramadan, Tariq (1998) "L'islam d'Europe sort de l'isolement," Le Monde Diplomatique, April 1998, Page 13.

Sciolino, Elaine (2003) "France threatens to expel radical Muslims," International Herald Tribune, Friday, September 19, 2003.

Siddiqui, Ataullah (1995) "Muslims in Britain: Past And Present," (posted on www.islamfortoday.com).

Silverstein, Paul (2004) "Headscarves and the French Tricolor," Middle East Report, January 30, 2004.

Spencer, Robert (2004) "The Rise of "Eurabia"", FrontPageMagazine.com 18 March, 2004.

Taji-Farouki, Suha (1996) "Islamic State Theories and Contemporary Realities," in Abdelsalam Sidahmed and Anoushiravan Ehteshami, eds. Islamic Fundamentalism (Boulder, Co.: 1996).

Tibi, Bassam (2001) Islam Between Culture and Politics , London: Palgrave.

Toynbee, Polly (2004) "Why Trevor is right" The Guardian, Wednesday April 7, 2004.

Weil, Patrick (2004) "A nation in diversity: France, Muslims and the headscarf" openDemocracy.net, 25 - 3 – 2004.

White, Svend, (2004) "Hijab hysteria: France and its Muslims," openDemocracy.net, 1 April 2004.

Wihtol de Weden, Catherine (2002) "En Guise de Conclusion: Islam, immigration et intégration en européenne," Cahier d'étude sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien, No. 33, January-June, 2002.

Willms, Johannes (2004) "France unveiled: making Muslims into citizens?" openDemocracy.net, 26 February 2004.

Wiktorowicz, Quintan (2002) Islamists, the State and Cooperation in Jordan, Arab Studies Quarterly, volume: 21. Issue: 4.

Youngs, Richard (2002) "The European Union And Democracy In The Arab-Muslim World," Centre For European Policy Studies, Working Paper No. 2, November 2002

****

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)



الأقليات: قضايا الهوية والاندماج

أ. د. عبدالوهاب الأفندي

إنّ ظهور الهوية الإسلامية المتميزة والمؤكدة في أوروبا خلال العقدين الماضيين، طرح أزمة للجماعات الإسلامية المختلفة عن القارّة قبل فترة طويلة من (١١ سبتمبر و١١ مارس) في كل من الولايات المتحدة وإسبانيا، ولم يكن ذلك مفاجئًا، حيث أظهر أن بروز هذه الهوية كان مرتبطًا بشكل وثيق بالصراعات سواء خارج أوروبا نفسها أو داخلها، إن الوجود الإسلامي البارز في قلب تلك الصراعات أدى بشكل فوري إلى القول «إن بروز الإسلام» هو عنصر تهديد، وهذا أيضًا يتناغم مع بعض التعاطفات الأخرى العميقة في أوروبا، وبالنسبة للمثقفين القياديين في أوروبا من «جيبون» إلى «لورد هيلنتان» فإن بروز «المنارات في اكسفورد» قد فسر على أنه الكابوس الدائم.

وتمثل قضية «سلمان رشدي» نقطة البداية في هذا المجال، حيث ربط قضايا أثارت اهتمامات عميقة في عقول العديد من المثقفين وصناع السياسة الأوروبيين، وإن هذا الموقف الإسلامي المناوئ لليبرالية، حرك الليبراليين والراديكاليين، الداعمين للتنوع الثقافي وحقوق المهاجرين، فيما كان الاستعداد الواضح للجوء إلى العنف في دعم الأهداف المناوئة لليبرالية، أكثر أهمية وحدّة، وكان أخيرًا الدور الإيراني، الذي عزز الأصولية والتهديد الأجنبي للأمن الأوروبي.

وإذا تركنا المسألة الإسبانية، فقد كان لدى أوروبا بعض الوجود الإسلامي منذ القرن التاسع عشر (وفي بعض المناطق مثل البوسنة وألبانيا، منذ القرن الرابع عشر) وعلى أية حال بدأ المسلمون الوصول إلى أوروبا الغربية بأعداد كبيرة بعد فترة الحرب، وذلك تلبية لزيادة الطلب على العمالة غير الماهرة من المستعمرات السابقة، (أو كما هو

♦ اختار الباحث عنوانًا آخر لبحثه هو «الجسور، المسالك والأزقة: الوجود الإسلامي في أوروبا بعد مرحلة مدريد».

الحال في ألمانيا من الحلفاء القديمين)، وقد اعتبر المهاجرون ومضيفهم هذا الوجود مؤقتًا، كان معظم المهاجرين من مستوى تعليمي ضعيف، وعوملوا على أنهم (عمال ضيوف)، وبالتالي لم يقدموا اشتراطات لإقامات طويلة. أسس عدد قليل من المساجد للصلاة، ولكن حجم المهاجرين لم يكن ذا أهمية من الناحية الدينية.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن معظم المهاجرين ميزوا أنفسهم ليس كمسلمين، ولكن كباكستانيين أو هنود (بريطانيا)، الجزائر، المغرب... (فرنسا) أو أتراك (ألمانيا) .. الخ، وكانت القوانين والتوجهات السائدة تحبذ هذا النوع من الترابط، وذلك حماية من التمييز أو وسائل الدعم المتاحة للمهاجرين من ذوي التميزات الإثنية، اللغوية والجغرافية، بدلاً من التمايز الديني.

ساعدت نماذج التمييز وبروز الاتحادات (من خلال الوسائل الإعلامية، وكذلك الأعراف القانونية والسياسية) على إيجاد نوع من الهويات الجديدة مثل «الآسيويين البريطانيين» أو «البريطانيين السود» (أو ببساطة الآسيوي أو الأسود) أو «المهاجر» الذي سعى الى التقليل من الهويات الدينية، وهكذا كان هناك شعور بأنه قد تم فرض «وحدة» من المهاجرين، و«المجموعات الملونة» من أجل اتخاذ شكل محدد.

وعلى الرغم من وجود توقعات مبكرة (وجود منظمات إسلامية طلابية منذ بدايات الستينيات)، فقد شهدت المنظمات الإسلامية استقطابًا بين الطوائف (شيعة / سنة أو صوفي/ سلفي).

لقد وقعت حوادث عديدة مفاجئة بدءًا من الحروب العربية – الإسرائيلية (١٩٦٧، ١٩٧٣)، حيث بدأت هذه الأحداث في تشكيل الوعي الإسلامي (والتوجهات الأوروبية) بشكل دائم، أي لا يمكن إزالته أو محوه، وتبع تلك الحوادث الغزوات والاعتداءات الإسرائيلية ضد لبنان في سنة ١٩٧٨ ومرة أخرى سنة ١٩٨٢، والثورة الإسلامية الإيرانية في ١٩٧٩ والغزو السوفيتي لأفغانستان في العام نفسه، الانتفاضة الفلسطينية ١٩٨٧ – ١٩٩٣ وحرب ١٩٩١ – ٢٠٠٣ ضد العراق، استمرار الأزمة في الجزائر التي بدأت عام

١٩٩٢ والحرب في البوسنة ١٩٩١ – ١٩٩٥، كل هذه الصراعات بالإضافة إلى الأحداث الأوروبية الخاصة التي شملت قضية سلمان رشدي المقيم في بريطانيا (١٩٨٩) الجدل الدائر في فرنسا (١٩٨٩)، أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ في الولايات المتحدة، وتفجيرات مدريد ١١ مارس ٢٠٠٤، كل هذه عمقت التأثير على النفسية الإسلامية، ليس فقط في أوروبا.

أثرت جميع هذه الأحداث على حالات الاستقطاب وتأكيد الهويات، التي جعلت المسلمين بعيدين عن المهاجرين الآخرين وعن بقية المواطنين الأوروبيين أو المسلمين المتحدين من خلفيات متنوعة حول القضايا العامة، وانعكس الاستقطاب الإسلامي وغير الإسلامي النشط في الحياة السياسية في أوروبا، فبينما قسّم المحاربون القدماء (مثل الذين قاتلوا في الجزائر والسويس) المجتمعات الأوروبية نفسها، واعتبروا على أنهم مفاهيم للنضال ضد الاستعمار حيث كانت قوى اليسار في أوروبا والقوى المناوئة للاستعمار على نطاق عالمي واسع، تجد أن بعض المسلمين المقاتلين لاحقًا (بشكل خاص رشدي) كانوا بارعين في قضايا الوحدة (العزلة) وفي هذه الحلقات الأخيرة، فإن قوى اليسار واللوبي المعادي للعنصرية كانت ضد المسلمين.

إن فكرة الجماعات الإسلامية في الغرب من أنها تقوم بدور الجسر بين العالمين، محسوسة ومدركة وكذلك فهي في الوقت نفسه تُحدث مشكلة، ولسبب واحد، فإن الجسور والقنوات للاتصال مفيدة فقط عندما تبحث الأطراف المهتمة بالمسألة من أجل الوصول الى تفاهم، وفي هذا الخصوص فإن فكرة «الجسر» لا يمكن أن تكون بديلاً عن حل المشكلات السياسية (فلسطين، السيطرة والهيمنة الاقتصادية). ليس من السهل التوقع من المجتمعات الإسلامية الناشئة في أوروبا الاعتماد على نفسها.

ومن الناحية المثالية فإن الوجود الإسلامي في الغرب يجب أن ينظر اليه على أنه جسر أو مسرب لتشجيع وتحسين التفاهم المتبادل، ولكن يمكن أن يكون ممرًا ضيقًا لا يؤدي إلى مكان ما، حيث ما يزال المسلمون يعيشون على الهامش، ويمكن أن يكون مجرد

ممر جانبي للمسلمين للبقاء في أوروبا دون أن يكونوا أوروبيين، إن كيفية تغيير هذه الأشياء، يعتمد على السرعة التي يتم بموجبها حل المسائل الدولية بطريقة إيجابية.

إن ما هو جدير بالملاحظة، هو أن تلك المجتمعات، عملت، حقاً، على تحقيق القليل على الرغم من القيود.. إنهم ربما يكونون بعيدين عن تحقيق النجاح، ولكن المجتمعات الإسلامية الأوروبية، همشت، وضعفت، إن النجاحات الجزئية والمحدودة التي تحققت تعتبر فأل خير للمستقبل، والتي يمكن أن تكون أفضل، على الرغم من وجود بعض التوقعات المثيرة والمقيتة.

****

Arab-Islamic Civilization and the West: From Disagreement to Partnership

Minorities: Questions of Identity and Integration

"Bridges, Bypasses and Cul-de-Sacs"

The Muslim Moment in Europe in the Post-Madrid Era

Dr. Abdulwahab Al-Affendi

"Summary"

The emergence of a distinctive and assertive Muslim identity in Europe over the past two decades has participated a crisis for the diverse Muslim communities on the continent long before September 11th, 2001, and March 11th, 2004, traumas in the USA and Spain respectively. This is not surprising, given that the emergence of this identity was closely associated with conflicts, either abroad or in Europe itself. Muslims presence at the hearts of these conflicts immediately cast this "Rise of Islam" as a threatening and "Alien" presence.

The writer argues that a number of cataclysmic events starting with the Arab-Israeli wars of 1967 and 1973, and ending with the September 11th atrocities in the USA (2001) and, of course, the Madrid bombings of March 11th (2004), had not only a deep impact on the Muslim psyche, but also began to shape Muslim consciousness and the Western attitudes indelibly.

As a result, there is a process of pain – filled adjustment to extremely significant transformations taking place in Europe and around the world, including globalization and global mobility.

The writer discusses the idea of Muslim communities in the West, acting as a bridge between the two worlds; the East (Arab – Muslims)

and the West (USA and Europe) is as sensible as it is problematic. Although they might be a long way from achieving success, but the European – Muslim communities, marginalize, weakened and impoverished as they are have made significant progress in all areas and very adverse circumstances, is considered a good omen for the future in spite of the grim predictions.

****

La presencia islámica en Europa
Después de los acontecimientos de Madrid

prof. Dr. Abdulwahab Al-Affendi

Resumen

No cabe duda en que, después de los atentados del 11 de septiembre en los Estados Unidos y los del 11 de marzo en Madrid, las minorías islámicas, tanto en estos dos países como en el resto de Europa sufrieron una crisis. La atribución de los atentados a grupos islámicos dio la impresión a los occidentales que la presencia del Islam es una amenaza. Algunos intelectuales como Jibon y Lord Hilinton opinan que la aparición de los alminares en Oxford es una pesadilla permanente.

A parte de los incidentes de España, la presencia islámica en Europa es una realidad desde el siglo XIX y en algunas zonas como Bosnia y Albania desde el siglo el siglo XIV. Generalmente la emigración de los musulmanes a Europa se efectuó en masas para cubrir la falta de mano de obra en los países europeos. Tanto el emigrante como el anfitrión consideraban temporal a esta residencia y a pesar de edificarse algunas mezquitas, no se daba importancia al poder religioso de los emigrantes. Por otro lado éstos no se distinguían con la religión, sino con la nacionalidad: pakistaníes e indios (Gran Bretaña), argelinos y marroquíes (Francia), turcos (Alemania), etc.

Luego aparecieron, con la ayuda de los medios de información y de algunas tradiciones legales e históricas, nuevas identidades como "Los británicos asiáticos" o "Los británicos negros" con lo cual se pretendía dar poco interés a la identidad religiosa.

Pese a ello, las circunstancias y los acontecimientos mundiales contribuyeron a despertar la conciencia islámica en estas minorías emigrantes. Citamos a modo de ejemplo: Las guerras árabe-israelíes de

1967 y 1973, la invasión israelí del Líbano en 1978 y en 1982, la Revolución Islámica de Irán en el año 1979, la invasión soviética de Afganistán en el mismo año, la Intefada de Palestina en 1987 y 1993, la guerra contra Irak en 1991 y en 2003 la crisis de Argelia que empezó en 1992, la guerra de Bosnia de 1991 hasta 1995, etc. Además de estos acontecimientos pueden añadirse otros propios de Europa como la cuestión de Salman Rushdi, residente en Inglaterra desde 1989; la polémica de Francia (1989), los atentados del 11 de septiembre del 2001 en los Estados Unidos y el 11 de marzo de 2004 en Madrid.

Todos estos acontecimientos influyeron en los intentos de polarización de estas minorías, quedándose éstos apartados de los otros emigrantes y del resto de los ciudadanos europeos.

El investigador concluye diciendo que la idea de que las minorías islámicas en Europa constituyen un puente entre el mundo islámico y el occidental es real e innegable, pero al mismo tiempo causa un problema que puede evitarse si las partes interesadas buscan una comprensión mutua. Pero no tiene que olvidarse que establecer dichos puentes nunca sustituye a la resolución de los problemas políticos que afectan al mundo islámico.

****

Les ponts, les chemins et les ruelles: Présence de l'Islam en Europe Après Madrid.

Dr. Abdelwahab Al Evendi

L'apparution de l'identité islamique, particulière et confirmée, en Europe Durant les deux dernières décennie, a causé une crise pour les différents groupes islamiques sur ce continent bien avant le 11 septembre et le 11 mars aussi bien aux Etats-Unis qu'en Espagne. Ce n'était pas une surprise dans la mesure où l'émergence de cette identité est en étroite relation avec les luttes à l'intérieur et à l'extérieur de l'Europe. La présence de l'Islam au cœur de ces luttes a eu pour conséquence immédiate le constat: "L'apparution de l'Islam" est un élément menaçant et cela rime avec certaines autres profondes sympathies en Europe. Pour les intellectuels dirigeants en Europe, de "Gibbon" à "Lord Hilnitane", l'apparution des "minarets à Oxford" était aperçue comme étant l'éternel cauchemard.

L'affaire Selman Rushdi représente le point de départ de cette orientation d'où la corrélation entre plusieurs faits qui ont provoqué le profond intérêt dans l'esprit de beaucoup d'intellectuels et de décideurs européens. Cette position islamique contraire au libéralisme a fait bouger les libéraux et les radicaux qui soutiennent la diversité culturelle et le droit des immigrés au moment où la préparation du recours à la violence pour soutenir des objectifs anti-liberaux était plus important et plus aigu. Et enfin le rôle de l'Iran qui a renforcé le fondamentalisme et la menace étrangère de la sécurité européenne.

Si on met de côté le problème espagnol, on trouve une certaine présence islamique en Europe depuis la fin du XIXe siècle(et dans

certaines zones comme l'Albanie et la Bosnie depuis le XIVe siècle) et dans tous les cas, les musulmans ont commencé à venir en grand nombre,en Europe occidentale après la guerre et ce, à cause de la demande grandissante de main-d'œuvre non qualifiée provenant des anciennes colonies (ou des anciens alliés comme pour l'Allemagne). Les immigrés et leurs hôtes considéraient cette présence provisoire. La plupart de ces immigrés avaient un niveau d'éducation très bas et ont été traités en tant que travailleurs hôtes et ainsi ils n'ont pas cherché à avoir de longues résidences. Quelques mosquées ont été construites pour la prière mais le nombre d'immigrés n'était important sur le plan religieux.

En plus de cela, la plupart de ces immigrés se sont distingués comme étant pakistanais ou indien au Royaume Uni, algériens ou marocains en France, turcs en Allemagne et non comme musulmans.

Les lois et les orientations de l'époque préféraient ce genre de rapports pour protéger les différences et les moyens de soutien pour les immigrés sur les bases éthniques, linguistiques ou géographiques au lieu des appartenances religieuses.

Les exemples de différenciation et l'apparution des associations (à travers les médias et les coutumes politiques et juridiques) ont aidé à l'émegeance d'un nouveau genre d'identite, comme les " asiatiques britaniques" ou les " britaniques noirs" ou plus simplement les "asiatiques et les noirs" ou " l'immigré", qui a cherché à limiter l'identité religieuse. Ainsi est né un sentiment qu'une "unité" d'immigrés et "des communautés de couleur" a été imposé pour prendre une forme déterminée. Malgré la présence de prévisions anticipées (existence d'organisations estudiantines islamiques depuis le début des années 60), les organisations islamiques ont connu des affluences entre les communautés (chiites/Sunnites ou soufistes/selevistes).

Des événements imprévisibles et nombreux ont eu lieu, à commencer par les guerres arabo-israëliennes (1967, 1973), et ont donné petit à petit forme à l'éveil islamique (et les orientations européennes) d'une façon continue, inéffaceable. Il y eut par la suite les

conquêtes et les attaques israëliennes contre le Liban en 1978 et en 1982 puis la révolution iranienne en 1979, l'invasion soviétique en Afghanistan dans la même année, l'Intifada palestinienne en 1987 et 1993 et la guerré contre l'Irak (1991-2003),la persistence de la crise algérienne qui a débuté en 1992, la guerre de Bosnie (1991-1995). Toutes ces luttes , en plus des événements européens particuliers comme l'affaire Selman Rushdi qui réside en Grande Bretagne (1989), le 11 septembre 2001 aux Etats-Unis, les explosions de Madrid le 11 mars 2004, tout cela a approfondi l'impact psychologique chez les musulmans non seulement en Europe mais partout dans le monde.

Tous ces événements ont favorisé la polarisation et la confirmation de l'identité qui a éloigné les musulmans des autres immigrés, du reste des citoyens européens et des musulmans provenant de différentes origines et unis autour des problèmes généraux. La polarisation active, islamique et non islamique a influé sur la vie politique européenne. Les anciens combatants (en Algérie et à Suez) ont divisé les sociétés européennes elles-mêmes, considérant qu'ils sont les symboles de la lutte contre la colonisation pendant que les forces de gauche en Europe et les opposants à la colonisation sur le plan international trouvent qu'une partie des combatants musulmans, récemment (particulièrement Rushdi) étaient spécialisés dans les problèmes de l'isolement et dans ces derniers épisodes, la force de gauche et le lobby anti-raciste étaient contre les musulmans.

L'idée que les groupes musulmans en Europe jouent un rôle de pont entre les deux mondes est sentie et bien perçue et en même temps elle pose un problème pour la simple raison que les ponts et les canaux de communication sont importants seulement si les parties concernées cherchent à se comprendre et dans ce cas , l'idée de pont ne peut pas se substituer à la solution des problèmes politiques (Palestine, hégémonie économique). Il n'est pas facile pour les sociétés musulmanes naissantes en Europe de compter sur elles-mêmes.

D'un point de vue idéaliste, la présence islamique en Europe doit être vue comme étant un moyen d'encourager et d'améliorer la comprehénsion mutuelle, mais elle peut être un passage étroit qui ne

mène nulle part parce que les musulmans vivent à la marge, ce qui peut les ramener à un passage secondaire qui permet aux musulmans de rester en Europe sans être européens. Changer ces choses dépend de la rapidité avec laquelle seront rèsolus les problèmes internationaux d'une façon positive.

Ce qui mérite d'être souligné , c'est que ces communautés ont réellement travaillé pour réaliser un peu, malgré les entraves. Elles sont peut-être loin de réussir mais les communautés musulmanes européennes sont mises à l'écart et affaiblies. Les réussites partielles et limitées constituent un bon augure pour l'avenir. Elles peuvent être meilleures malgré l'existance de certaines prévisions provocantes et cyniques.

****

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور عبدالوهاب الأفندي وأعتقد أن ميزة هذا الحوار أن نصل إلى اتفاق على المفاهيم التي نستعملها، لأنه لو أضفنا (تعبير الأقليات المهاجرة) لذهب الخلط الذي كان موجودًا في ذهني عن موضوع الأقليات.

أما الآن فنستمع إلى الأستاذ الدكتور دانيال نيومان فليتفضل..

الدكتور دانيال نيومان:

بدأ الحديث بقوله: بحثي كتبته باللغة الإنجليزية، ولكني أفضل أن ألقي ملخصه باللغة العربية، احترامًا للجمهور العربي والوطن العربي.. ويقول: عنوان بحثي هو (الأقليات الإسلامية العربية في الاتحاد الأوروبي: الاندماج والهوية).

****

ARAB MUSLIM MINORITIES IN THE EUROPEAN UNION: THE INTEGRATION PARADIGM

Prof. Dr. Daniel Newman(*)

Arab Muslim Communities in Western Europe

Islam is currently the second religion in Western Europe, with many European states having sizeable Muslim immigrant communities. That is not to say, however, that these Muslim communities are homogeneous across the European Union, or even within a given country. Indeed, the European Muslim communities vary in a number of respects.

Firstly, there are differences in terms of nationality and native culture; while Muslims of (North African) Arab and Turkish origin tend to be the most numerous on the European Continent, the Muslim community in Great Britain is dominated by believers hailing from the Indian Sub-Continent, particularly Pakistan and Bangladesh. Recently, considerable numbers of Muslims from the European Continent, itself, i.e. from the Balkans, have joined the Muslim communities in EU Member-States.

Secondly, Muslim immigrants did not arrive at the same time in all EU states; for instance, in the southern EU states like Spain, Italy and Greece economic immigration is a fairly recent phenomenon, as they were out-migration countries themselves not that long ago. As a

*** Haute Ecole de Bruxelles, Institut Supérieur de Traducteurs et Interprètes, 34 rue Joseph Hazard, 1180 Brussels, Belgium, Tel : +32 2 340.12.80; Fax : +32 2 346.21.34; e-mail : dnewman@heb.be.**

result, the way and degree in which immigrants have integrated in local societies varies considerably from one country to another, and even within the same country. For instance, in Belgium, the collieries in the southern part of the country (Wallonia) already witnessed what may be called a 'mass' immigration of Italian workers in the Twenties and Thirties, which phenomenon continued after the Second World War. Conversely, in the North of the country (Flanders), immigration did not really begin until the 1960s (though the mines of the eastern Limburg province had also attracted many Italian 'guest workers'). Indeed, the fact that right-wing parties are more successful in the North than they are in the South of the country is often attributed to the latter's its long-standing experience with absorbing large numbers of immigrants.

Thirdly, the policies on immigrants also differ from one country to the next and are often linked with cultural and social differences.

Fourthly, even though most of the Muslims in Europe are sunnis, they do not all belong to the same religious school (madhhab), which tends to be linked to the dominant school in the immigrants' native countries: e.g. Maliki in the Moroccan community, Hanifi among those of Turkish origins. In addition, there is also a (smaller) number of shi'is, who, again, do not all belong to the same school. And then, there are the various sufi brotherhoods, who are also very much represented in some sections of the Muslim immigrant community, especially those with a large proportion of believers hailing from sub-Saharan Africa; for instance, about 70% of the Senegalese Muslim immigrant community is thought to adhere to the Muride tariqa (brotherhood)[1].

Fifthly, the Muslim immigrant communities also vary in terms of their socio-economic and educational background and attainments from one country to the next, and even from one region to another within the same country.

---

1 - Cf. R. Guolo, "Le tensioni latenti nell'Islam italiano", in C. Saint-Blancat 1999; F. Speziale 2000.

Rather than attempting to deal with Muslim immigrant communities in Europe in general, this paper will focus on those of Arab origin.

In the course of their history Near Eastern and North African Muslim states always counted large immigrant European Christian minorities, whose members were mainly engaged in trade, besides being active in a number of other professions like doctors or soldiers of fortune. In addition to these immigrant communities, many of the Muslim states, especially those in the Near and Middle East had substantial indigenous Christian populations[2]. Indeed, contrary to the Christian kingdoms of Europe, Islamic rulers on the whole adopted a tolerant attitude towards religious minorities, with 'People of the Book' (Ahl al-Kitab), i.e. those possessing a revealed text,[3] like Jews and Christians forming an integrated part of society. This leniency can be traced back to the very dawn of Islam when newly vanquished populations were given the choice between converting or paying special taxes, such as the jizya (cf. Qur'an IX, 24)[4] within the framework of the so-called dhimma[5] , a covenant under which the Muslim umma (community) granted both hospitality and protection. Although dhimmis (sc. those falling under the dhimma provisions) were subject to a number of restrictions[6] , they enjoyed freedom of worship and took an

2 - Though several of the Western Islamic (i.e. Maghrib) countries had long-standing Jewish communities, the Christians were all immigrant workers from various European countries (mainly France and Italy) . The exception here was Morocco, where the only people to have contacts with Christians were corsairs and slaves. For centuries the only Christian presence in the kingdom consisted of captives and the odd consul, and as late as 1835 not a single Christian could be found in any of the three capitals of Morocco (Fès, Marrakech, Meknès), nor in the provinces.

3 - Cf. M. Cook 1984: 450-454; EI1 & EI2, s.v. "Ahl al-Kitab" (Goldziher). On several occasions, the Qur'an speaks favourably about these groups (which also included Sabaeans): e.g. II: 62; V:69; XXII: 17. Also see M. Abduh 1927: I, 333-339.

4 - See "djizya", EI1 (C. H. Becker), EI2 (Cl. Cahen-Halik Inalcik).

5 - See 'dhimma', EI1 (D. B. MacDonald), EI2 (Cl. Cahen); B. Ye'or 1985.

6 - These included the wearing of distinguishing items of clothing (esp. the zunnar belt), the prohibition to marry Muslim women or to own Muslim slaves, etc. However, many of the restrictions placed on dhimmis varied across time as well as across parts of the Muslim world and even within the same territory (city vs. countryside).

active part in economic and political life (which included representation and participation at the highest echelons of power).

In European Christian states, on the other hand, the choice was one of conversion or persecution. This difference in approach can best be illustrated by the situation in al-Andalus after the Reconquista, with the tolerance shown by Muslim rulers towards their Christian subjects – the so-called mozárabes (< musta`rib, i.e. 'Arabized') – and the treatment meted out subsequently to the Muslim population – the so-called Moriscoes (or Mudéjares) - and Jews by the newly established Christian (Catholic) rulers of the former Muslim territories[7].

With the appointment of the bailo in Constantinople in the 11th century, Venice became the first European state to have a permanent representative in a Muslim country[8]. Although by the 16th century most European states had representatives in various Muslim countries, it was not until the end of the 18th century that a Muslim state, viz. Turkey, had permanent representation in Europe[9]. The Ottomans were followed by Persia, Egypt and Tunisia[10] . However, with a few exceptions, most of the resident diplomatic agents acting on behalf of Muslim states were Europeans as European states were loath to exequatur Muslims.

It must be added in this respect that despite the fact that Muslims had at some point occupied parts of Christian Europe, with

---

7 - On the condition of religious minorities in al-Andalus, see e.g. M. de Epalza 1992; M. García-Arenal 1992; J.-P. Molénat 1992; C. Carrete Parrondo 1992, R. Arié 1992.

8 - Cf. EI1, s.vv. "Balyôs" (Cl. Huart), "Consul" (Cl. Huart); EI2, s.v. "Safir" (M. J. Viguera).

9 - Selim III set up permanent embassies in various European capitals: London (1793), Vienna (1794), Berlin (1795), and Paris (1796). After the sultan's fall (1807) the system was suspended (with only the Vienna post remaining open) until the 1830s when it was restored by Mahmud II. See C. Findley 1989: 127-132; S. Kuneralp 1986; R. Davison 1985.

10 - See D. Newman 2002a.

parts of present-day Spain remaining under Muslim control for seven centuries, whereas there were close trading links between the two worlds, Muslims at no point expressed any real interest in their neighbours. They had in common with their Christian contemporaries what may be called a healthy distrust of the alien, the Other, the foreign.

Although there were no religious objections to residing among non-Muslims, religious obstacles arose when this 'cohabitation' took place in areas controlled by non-Muslims as these belonged to the 'House of Unbelievers' (Dar al-Kufr), which was equated with the 'House of War' (Dar al-Harb), as opposed to Muslim-controlled territories, i.e. the 'House of Islam' (Dar al-Islam)(11). Strictly speaking, Muslims who found themselves in non-Muslim territory as a result of conquest, etc. were under the obligation to emigrate towards the House of Islam(12). It is worth pointing out that this issue has remained a dilemma among Muslim scholars until today, with the presence of large expatriate Muslim communities in predominantly Christian continents like Europe and America, even though many of the practical considerations of worship have been removed with the presence of mosques, halal butcheries, etc.

The battle of Poitiers, an event studied by every European schoolboy as a victory of Christendom over Islam, received barely a passing mention in Arab chronicles. The indifference to European Christian society was, to some extent at least, also predicated on the (wholly justified) sense of superiority of Islamic culture and civilization over Europe at the time(13). General observations on the

---

11 - See EI2, s.vv. "Dar al-Sulh (D. B. MacDonald- [A. Abel]), "Dar al-`Ahd" (Halil-Inalcik), *"Dar al-Harb" (A. Abel), "Dar al-Islam" (A. Abel); B. Lewis 1994.*

12 - For an excellent discussion, see M. Khalid Masud in D. Eickelman & J. Piscatori, op. cit., 29-49.

13 - See the survey by W. M. Watt 1972.

Crusaders by chroniclers like the Syrian Usama b. Munqidh (d. 1188) [14] reveal the resentment towards the infidel and uncivilized Franks as well as a total lack of interest in their native land, or in them as a people. Ibn Munqidh recounts many examples of their backwardness, whether it be in medicine[15], or in justice[16], though he did reluctantly express respect for certain aspects of the Crusaders' military organization and weaponry[17].

The French scholar Henri Pérès summarized the reasons for the Arabs' self-imposed isolation from the Christian West, which would in fact last until the 19th century, as follows:

> **"Le moyen âge, avec ses déchirements politiques, ses grandes invasions, et les réactions du monde chrétien, oblige le Musulman à se terrer en quelque sorte chez lui. Le dogme, en se cantonnant dans l'étude de questions secondaires, vient augmenter cet éloignement pour tout ce qui n'est pas musulman; les règles qu'il édicte recommandent instamment d'avoir le moins possible de contact avec l'infidèle; n'est-ce pas en pays étranger que le Musulman éprouve la plus grande gêne dans l'accomplissement des devoirs fondamentaux de sa religion (...). Le mysticisme de son côté, dans ses formes diverses, en proclamant que la vie intérieure seule compte et qu'il est inutile d'aller chercher bien loin ce qu'on porte en soi, aide à consommer la rupture avec le monde extérieur."** [18]

It must be added that while there were no Arab Muslim residents in Europe, their Christian brethren had been going and residing there for many centuries. This was particularly true for Egyptians (the

---

14 - On the Crusades as seen by the Arabs, see, for instance: F. Gabrieli, Arab Historians of the Crusades, London, 1969; A. Maalouf, Les Croisades vues par les Arabes, Paris, 1983.

15 - See Ibn Munqidh 1889: 97ff. (trans. 161ff.).

16 - ibid., 102ff. (trans., 167ff.). Cf. al-Qazwini (1848: 410-11). Ibn Munqidh does at one point remark on the impartiality of Frank justice (ibid., 48; trans. 93-94).

17 - e.g. Ibn Munqidh, op. cit., 12 (trans. P. Hitti, 42-43), 48 (trans., 93).

18 - 1935-40: 185.

presence of Coptic priests is attested as early as the 3rd century A.D. in Ireland) and Levantines. In the late Middle Ages many Syro-Lebanese clerics received religious training in Europe, especially Rome, where there had been a Maronite seminary (Collegium Maronitarum) since 1583, which had produced a number of famous scholars, some of whom even settled in Europe[19] : e.g. Jibra'il al-Sahyuni (Sionita)[20] , Ibrahim al-Haqili (Abraham Ecchellensis)[21], Yuhanna al-Hasruni (Hesronita)[22] , Yusuf Sim'an al-Sim'ani (Assemanus)[23] . In addition to boosting Oriental Studies in Europe through translations and research into Arabic language, literature and culture, these clerics were also the first native carriers of European culture in their homeland. Those that returned home played a crucial role as intermediaries between East and West because of their linguistic skills and intimate knowledge of European culture. These

---

19 - See P. Raphael 1950.

20 - This scholar (d. 1648) went on to teach Arabic and Syriac at the Sapienza College, and was later invited by the French King Louis XIII to lecture at the Collège Royale (the future Collège de France). Together with al-Haqili, he produced the first polyglot Bible to include Syriac and Arabic (1628-42), whereas he collaborated with al-Hasruni for the famous 'Maronite Grammar' (Grammatica Arabica Maronitarum) and the Latin translation (1619) of an (anonymous) abridgement of Sharif al-Idrisi's Kitab nuzhat al-mushtaq fi ikhtiraq al-afaq ('The pleasure excursion of one who wishes to travel through the horizons'). The abridgement, which had been printed by the Rome-based Medici press in 1592 was the very first Arab geographical work to receive attention in Europe. See G. Graf 1944-53: III, 351-3; L. Shaykhu 1924: 137 (No. 507); J. Fück 1955: 73-4.

21 - See G. Graf 1944-53: III, 354-9; L. Shaykhu 1924: 88 (No. 312).

22 - See G. Graf 1944-53: III, 354-55; L. Shaykhu 1924: 91 (No. 323); J. Fück 1955: 74-5.

23 - This was undoubtedly the most famous of these Maronite expatriate scholars. As curator of the Arabic and Syriac manuscripts at the Vatican library, he compiled a monumental catalogue, entitled Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, dedicated to Pope Clement XI. Assemanus also played an important official role as the Pope's envoy to the most important religious gathering of the 18th century, i.e. the synod at the al-Luwayza monastery in Lebanon (1736). This, the second such meeting after that in Qannubin in 1596, consolidated the close relationship between Rome and the Maronites (who had accepted Papal authority in 1180), and brought the latter's liturgy more in line with that of the Roman Catholic Church. See G. Graf 1944-53: III, 444-55; L. Shaykhu 1924: 118-9 (No. 421).

contacts between Syrian Christians and the West were also instrumental in the introduction of printing in the Near East, with the St Antony monastery in Qazhayya (Lebanon) obtaining its first (Syriac) press in 1610. The first Arabic press was set up in Aleppo in 1702, whereas others followed in al-Shuwayr (1734), and Beirut (1751)(24). Another important avenue of contact with Europe were the missionary schools set up in the Near East by various orders (mainly Jesuits); the most famous of these were the establishments at 'Ayn Tura (1734) and 'Ayn Waraqa (1789). In Egypt, certain Christian orders (especially the Franciscans) had already in the 18th century actively pursued the idea of sending young Copts (and later Syrian Christian refugees) to Europe in order to train as missionaries(25). Though the policy was not as successful as it was in Syria and Lebanon, there is a record of at least one such student, a Coptic convert to Catholicism by the name of Rafa'il al-Tukhi (Raphael Tuki). Originally sent to Rome as a child to be trained as a priest, he stayed on and compiled the very first printed book to be used in Egypt, the Missale Copto-Arabicum (1734), which, tellingly, was published by the Vatican Propaganda College(26). At about the same time, there also seems to have been an Egyptian-born Greek by the name of Constantin undergoing training as a Jeune de langue at the Paris-based Louis-le-Grand college(27). Initially, the Jeunes de langue were young Levantine boys, who were recruited by the Capuchins for missionary training and/or to serve as dragomen at French diplomatic postings in the Levant. In the 1720s, however, the Levantines were replaced by French students (often the offspring of French diplomatic staff in the East), as the former were deemed incapable of meeting the

24 - See J. Nasrallah 1958; Kh. Sabat 1958; EI2, s.vv. "matba'a" (G. Oman/Günay Alpay Kut), "djarida" (B. Lewis-Ch. Pellat/P.M. Holt/P.K. Hitti).

25 - Cf. J. Heyworth-Dunne 1938.

26 - J. Heyworth-Dunne 1940: 326.

27 - G. Dupont-Ferrier 1921-5: III, 419.

required standards to successfully complete the extremely demanding and rigorous linguistic training(28).

However, al-Tukhi was probably not the first native Egyptian to receive instruction in Rome as records reveal the presence in France in the early 17th-century of another Copt, a certain Yusuf Ibn Abu Dakan (Josephus Abudacnus), who served as the main linguistic informant to the Dutch Arabist Thomas Erpenius (1584-1624) during the latter's stay there (1609-11)(29). .Unfortunately, little is known about Abu Dakan, whose educational attainment seems to have been quite poor since according to Erpenius he 'could not read classical Arabic' and was thus only able to help the Arabist develop his conversational skills.

After centuries of relative isolation and stagnation, several Muslim states were rudely awakened from their lull by the advent of Europeans. This initially violent confrontation marked the start of a new dawn, a rebirth of sorts, which became known as the Nahda or Renaissance. The man who jump-started the process was Napoleon Bonaparte and his Egyptian campaign (1798). It was also in the

---

28 - The history of this institution went back as far as 1669, with the establishment of an École des Enfants de langues by Colbert in response to a shift in focus of French commercial policy towards the Mediterranean basin and the creation of trading posts (comptoirs) in the main ports (échelles). In addition, French traders had lodged several complaints to the Marseilles Chamber of Commerce regarding the lack of interpreters and the detrimental effect this was having on commercial dealings. Though the prestigious Collège de Clermont (rebaptized in 1682 to Collège de Louis le Grand) was its official seat, classes were actually taught at the Capuchin monasteries in Pera (Constantinople) and Smyrna until 1700. This École des Enfants de Langues produced such famous graduates as the Ruffins (father and son), Pétis de la Croix, Caussin de Perceval, and Venture de Paradis (Bonaparte's chief interpreter in Egypt). In addition to the classics (Latin, Greek) and French, the boys received intensive training in Turkish, Persian and Arabic, alongside so-called 'sciences accessoires' like physics, history, geography, law, commerce, and drawing. See Archives Nationales de France AJ62 12 (anon. Report on the history of the École des langues orientales vivantes); F. Masson 1881: 905-30; G. Dupont-Ferrier 1921-5: III, 360-98.

29 - M. Houtsma 1888: 6-12.

aftermath of this expedition that the first 'mass' migration of Arab refugees of modern times took place, with the settlement in Marseilles of Arab Christians (mostly Copts), who had assisted the French during their occupation of Egypt[30]. Some of these emigrés would continue to play a role as intermediaries between the East and their adoptive France. This was the case for, for instance, people like the Syrians Michel Sabbag (Mikha'il al-Sabbagh)[31] , Joanny Pharaon and the Copt Ellious Bocthor (Ilyas Buqtur al-Asyuti)[32], all of whom made substantial contributions to Arabic studies in France and played a significant role as cultural intermediaries.

The visionary ruler of Egypt, the great Muhammad Ali Pasha, realized that he needed the Europeans for his modernization schemes directed at turning his country – though still nominally an Ottoman province – into a regional superpower. Between 1813 and 1849, he sent some 311 Egyptian students[33] . In the second half of the century

---

30 - Also see D. Newman 2004: 154ff.

31 - The Akka-born Christian Mikha'il b. Niqula b. Ibrahim al-Sabbagh (1784-1816) went on to work with the famous French orientalist Silvestre de Sacy , and wrote a number of works, among which a grammar of colloquial Arabic (Syrian/Egyptian), entitled al-Risala al-tamma fi kalam al-amma wa 'l-manahij fi ahwal al-kalam al-darij ('Treatise on the speech of the common people and insight into the features of the vernacular'), which was published by H. Thorbecke in 1886 (Mîhâ'îl _Sabbâg's Grammatik der arabischen Umgangssprache in Syrien und Aegypten, Strassbourg, Karl J. Trübner Verlag) and is still a major source in the field of diachronic dialectology. See L. Shaykhu 1991: 22-23, 34-35; G. Graf 1944-53: III, 249-251; J. Aumer 1866: 400ff.; Michaud 1854: XXXIX, 427; Y. Sarkis 1928: 1192-1194; J. Humbert 1819: 291ff.; GAL, II, 479, GALS, II, 728; 'A. al-Jabarti 1997: IV, 1083.

32 - On E. Bocthor (1784-1821), who briefly held the chair in colloquial Arabic at the prestigious École des Langues Orientales (the precursor to the present-day Institut National des Langues Orientales), and was the century's first Arab lexicographer, see: A. Louca 1958; Michaud 1854: LVIII Sup. 408; F. Hoeffer 1862-77: VI, 314; Y. Sark_s 1928: 574-5; 'U. Kahhala [n.d.]: II, 312.

33 - U. Tusun 1934: 414. Basing herself on Tusun's data, R. Wielandt (1980: 38) arrived at a total of 360. M. Mosharrafa, for his part, mentions 327 government grants in the period between 1813-1848 (Cultural survey of Egypt, II, Cairo, 1954, 54). In 1833, the Paris École égyptienne counted some 115 students; see A. Louca, op. cit., 46.

the Ottomans followed the Egyptian lead and set up the École impériale ottomane (Mekteb-i Osmani) in Paris (1857-1864)[34]. The Turkish students also attended classes at presitigious Paris lycées. More than half of those studying at European higher institutes went to Paris, while others went to German universities, as well as to Rome, Lvov and Brussels[35]. According to the Tunisian émigré shaykh Sulayman al-Hara'iri, in his day (1862) the Muslim (Arab, Persian, and Turkish) student population of Paris hovered around the 300-mark[36]. The 19th century was also the first time that Muslims began to travel Europe of their own accord (rather than as ambassadors to settle disputes, negotiate trade agreements, etc., as had been the case in the past), to study the modern sciences, to visit the World Exhibitions, etc., whereas some even settled in the new Continent, which also became a favourite place of exile for dissidents of various plumage from the Muslim world[37].

The 19th century also marked the beginning of outright European colonization of Muslim states with Algeria (1830) and Tunisia (1881) falling into French hands, whereas Britain invaded Egypt (1882). This close contact with Europeans resulted in more Arabs visiting and settling in Europe, with education remaining the most important driving force. The same was true for the first half of the Twentieth century, when immigration from Arab lands remained limited.

Things changed dramatically in the late 1950s-early 1960s when the economic prosperity enjoyed by Western European countries prompted many of them to call upon unskilled labour from non-European countries, with clear preferences depending on the

---

34 - See D. Newman 2004.

35 - C. Findley, op. cit., 159-160.

36 - 1862: 1.

37 - See D. Newman 2001; 2002b.

countries, with most states in Continental Europe attracting workers from one or several of the Maghrib countries (Morocco, Algeria, Tunisia), and Turkey[38]. The economic crisis in the 1970s caused many countries to introduce an immigration freeze (except for students), which is still in force in many countries of the European Union. It was also in this era that a number of other problems commonly associated with immigration started to crop up. Borders could not be closed as simply as all that: workers had families they naturally wanted to bring over, whereas the rich West held great attraction to inhabitants of countries with high unemployment and social inequalities. Henceforth a difference began to be made between 'political' and 'economic' refugees – the former being granted entry under the Geneva Convention as asylum seekers, the latter facing the choice of returning home or going underground and eking out a meagre and precarious existence on the fringes of society, easy preys for unscrupulous slum lords and gang masters. The Seventies also saw the emergence of the 'second-generation' immigrants and the debate surrounding the multicultural society, integration, discrimination, etc. In subsequent decades, the same issues deepened, with immigration policies changing very little. Naturally, the composition of the flows was subject to change over time and was linked with push factors such as the economic conditions in the migrants' countries of origins – whether they come from sub-Saharan and North Africa or Asia --, as well as with the political situation there, with, for instance, an increase in the number of Lebanese following the civil war, Kurds in the aftermath of the first Gulf War, Algerians escaping the violence and

38 - France is the odd one out here as it saw its first wave of immigrants from those territories after the Great War, when many thousands who had served in the French army stayed on in France. In fact, it was this first wave of Muslim immigrants which prompted the French government to fund the Great Mosque o Paris (1920). After the Second World War, there was another substantial addition of North African immigrants, whereas most of the Algerians who served in the French army fighting the Algerian National Liberation Front (FLN) – the so-called harkis – fled to France with their families. It is worth noting that already in the second half of the 1930s, North Africans could freely travel to, and settle in metropolitan France.

economic hardships in their native country in the 1990s, and various Muslim populations fleeing the wars in the former Yugoslavia (Kosovars, Croats, Macedonians). In addition, the already established Muslim communities continue to grow, in spite of an immigration freeze, as a result of family reunification, marriage and natural demographic growth.

It is difficult to give the exact number of Muslims in Europe as, for a start, it is illegal in some countries, such as France, to enquire about a person's religion. However, the number that is usually given is between 12 and 13 million, about half of whom are of Arab origin, with over three million immigrants (and descendants of immigrants) of Turkish origin[39]. For France alone, the number of Muslim immigrants is between 4m and 6m (i.e. half of the entire Muslim immigrant population settled in the European Union!) – the overwhelming majority of whom of course hail from the country's former North African colonies. A. Boyer (1999), for instance, the total number at 4,155,000, broken down as follows[40] :

Muslims of Maghribi origin	**2,900,000**
(- Algerian origins	**1,550,000)**
(- Moroccan origins	**1,000,000)**
(- Tunisian origins	**350,000)**
Near Eastern Arabs	**100,000**

39 - Cf. U. Manço n.d.

40 - Cf. J.-P. Gourévitch 2000 (6m); Le Monde, 5.10.2001 (5m); Time, 5.11.2003 (5m). Boyer's figures mirror those established by the French-Arab paper Arabies three years previously (1996) and according to which France comprises 3.1 million Muslims of North African origin, 400,000 from the Middle East, 300,000 from Africa, 50,000 Asians, 50,000 converts of ethnic French origin, and 300,000 illegal immigrants from unknown countries (a total of 4.2 million). According to the 1999 census by the French National Institute for Statistics (INSEE), the total number of immigrants – irrespective of religious belief – is 4,310,000, which represents 7.4% of the total population. Naturally, this figure excludes illegal aliens since their number can only be estimated.

Turks	**315,000**
Black Africa	**250,000**
Converts	**40,000**
Asylum seekers + illegal aliens	**350,000**
Asians	**100,000**
Others	**100,000**
TOTAL	**4,155,000**

These figures clearly reveal that with a Muslim population of 6-7% of the total number of inhabitants, Islam in France is, like in many other EU Member States, by far the second religion (after Christianity). It is, however, interesting to observe that there are wide discrepancies in the places of worship available to the various religions, with two-thirds of all Muslim places of worship being what may be called 'makeshift' mosques, i.e. converted halls in community centres, basements of apartment buildings, etc., with very limited capacity. In France, for instance, of the over one thousand mosques in operation, only eight have a capacity of 1,000+ worshippers, with another hundred or so being able to accommodate several hundred worshippers. The rest are of what may be called the basement variety. As for Belgium, which counts an estimated Muslim population of 415,000 (ca. 60% of whom hail from the Maghrib, especially from Morocco, and 30% from Turkey) – i.e. 4% of the total population -- [41], there is only one mosque with a capacity of 1000+. The funding of the mosques is also a thorny question in many European countries, and most are built (and maintained) with private funds. Similarly, there are far too few Muslim plots in public cemeteries.

41 - U. Manço 2002. According to the Belgian Centre for anti-Racism (http:// www.antiracisme.be/nl/cijfers/ cijfers.htm), according to whose list (est. 1/01/2002) the total number (irrespective of religious denomination) of non-EU foreigners (among whom the vast majority of Muslims are to be found) in the country is 282,652. The discrepancy between the two figures may be explained by the fact that the Centre's data are based on nationality alone and thus exclude Muslims who are

Equally interesting is the fact that no European country officially recognizes any Muslim religious festivals as public holidays, which also has an impact on Muslim children and education (vide infra).

Although some European countries count a sizeable minority of Muslims, it is still a relatively small group of people. Indeed, in many countries, there is in effect an immigration freeze from, for instance, North African countries, and the increase in community size is simply the result of 'natural growth'. True, in many cases there is a geographical concentration, particularly in urban areas (e.g. the Muslim community of Brussels accounts for 17% of the total population of the city), which may give the impression that the numbers are far higher than they actually are. This is cleverly exploited by right-wing 'researchers' in various countries, who are wont to present certain areas of high concentration as proof that the growing influx of Muslims, combined with the fact that Muslim women have more children than the indigenous populations[42] will invariably change 'our way of life'. It is this point of view, for instance, which is unashamedly peddled under a pseudo-intellectual veneer by the likes of Michel Gurfinkiel, who in his article (1997), aptly entitled 'The French way of life is in danger', can hardly be accused of understating his point when he states admonishingly: '... the prospect of the French's (sic) converting en masse to Islam and France's turning into an Afro-Mediterranean country is not to be dismissed.'

The Growth of an Image

While a detailed study of the image of Islam and Muslims in Europe falls well beyond the scope of this study, there are nevertheless a number of points that merit our attention within the context of integration.

---

42 - In Belgium, for instance, more than 30% of the Muslim community are below the age of 18; cf. U. Manço 2002.

Throughout the history of Christian-Muslim contacts, myths, preconceptions and prejudice have reigned supreme, with the Other being viewed primarily through a religious spectrum. The lack of understanding of Muslim society and beliefs resulted in the creation of myths, many of which have endured to the present day[43]. First and foremost, Islam was considered a threat, to Christianity and to Christian culture and civilization, which was, after all, the major theme and driving force behind the Crusades. As a result, Islam was viewed as a violent religion, with every Muslim being a potential and eager Assassin, whereas Christians were at constant risk, not just of losing their souls, but also of losing their freedom to the Muslim corsairs holding sway in the Mediterranean. Naturally, in an age of Christian fanaticism, this was rooted in a deep-rooted distrust and hostility towards non-Christians, with Christian scholars devoting much time and effort to producing virulent attacks of Islam, the Prophet, and ridicule of (specious) religious practices. Besides the allegedly inherent violence of the religion, it was sexuality, or rather prurience which constituted the gravamen of the Muslim psyche, and 'in general sexual licentiousness, whether with women or extended to various unnatural forms of indulgence, was associated with Islam' (N. Daniel 1993: 168). Polygamy and white slavery combined to create the image of the concupiscent Oriental preying on fair chaste Christian maidens[44].

The fact that the two civilizations were contiguous in the Iberian Peninsula, which obviously resulted in much more first-hand and, one would imagine, reliable information filtering through in northern European lands, did not alter the firmly-embedded myths about, and hostility towards Islam and Muslims.

---

43 - For an excellent survey of mediaeval perceptions of Islam by Western Christianity, see the works by N. Daniel (1986; 1993). For the opposite views, see, for instance, B. Lewis 1994.

44 - This was a particularly popular theme in 19th century (and beyond): see, e.g., I. Schick 1999.

This predominantly negative view changed somewhat in the (late) 17th and 18th centuries, with Antoine Galland's translation of the Thousand and One Nights, though the same century had already seen the publication of serious scholarship aimed at dispelling the more flagrant fiction elements of Islam. Galland's Mille et Une Nuits created a no less mythological Arabia of adventure, exoticism and harims. This was further enhanced in the next century by another French author, Montesquieu, whose Lettres Persanes (1721) were an imaginary correspondence between the Persian exile Usbek during his stay in Europe and various people in his homeland. Despite a scholarly translation of the Qur'an some five decades earlier (by Du Ryer), Montesquieu's Oriental universe panders to existing myths, as witness the letters exchanged with his wives, the chief eunuch of his seraglio in Isfahan, etc. In the course of the century, the genre was practised by many others, with the picaresque lustful Moor remaining as solidly typecast as ever[45]. Later on, this became the leading theme in the visual arts as well, with harims and voluptuous odalisques figuring prominently in the works of Orientalist painters like Ingres or Delacroix. Islam was associated with the oppression of women, which view became bound up with pre-existing salacious fantasies of Muslim women being the docile objects of their men, whose lechery was apparently exceeded only by their jealousy of their women.

As stated above, until the 19th century, Muslims had few contacts with and little interest in European Christians and their society. However, this changed dramatically when Europe arrived in the guise of Napoleon's army. In fact, 'colonial expansion was the background of all relations with Islam in the nineteenth century, and it extended to the two extremes of administrative pragmatism and missionary fanaticism' (N. Daniel 1993: 327). The 19th century also marked the start of modern Arabic scholarship, with numerous editions of

45 - See I. Schick 1999.

classical texts being edited and published in Europe, especially France, which was the undisputed leader in the field. Despite first-hand knowledge of Muslim society and Islam, even scholars were not averse to perpetuating the old Romantic myths about the religion as being backward, opposed to reason and uncivilized. Indeed, even the great Ernest Renan paid his allegiance to the school of Voltaire when in his (in)famous speech on l'Islamisme et la Science of 29 March 1883(46) , he referred to Islam as 'la chaîne la plus lourde que l'humanité ait jamais portée'(47), adding that it 'has always persecuted science and philosophy'(48), he arrived at the conclusion that

> 'ce qui distingue ... essentiellement le musulman, c'est la haine de la science, c'est la persuasion que la recherche est inutile, frivole, presque impie: la science de la nature, parce qu'elle est une concurrence faite à Dieu; la science historique, parce que, s'appliquant à des temps antérieurs à l'Islam, elle pourrait raviver d'anciennes erreurs.' (49)

In the 19th century, the first era in which Muslims came into close contact with European society, things tended to be equally Manichean and 'mythologized'. As I pointed out elsewhere (D. Newman 2002b), the Europe that emerged from primary sources like travelogues (rihlat), reveals a Europe defined through the antithesis of the travellers' home society, with the latter lagging behind scientifically and technologically but gaining the upper moral ground:

Muslim Society	**Europe**
backward	advanced
inert	dynamic
weak	strong

46 - Journal des Débats, 30 March 1883 (= E. Renan 1947: I, 944-65).

47 - E. Renan 1947: I, 956.

48 - E. Renan 1947: I, 955.

49 - E. Renan 1947: I, 957.

traditional	modern
unjust	just
insecurity	security
disunity	unity
moral	immoral
the True Path	straying
devout	unreligious
tolerant	intolerant

There was, however, one major addition to the composite picture of the Arab, one that was provided by European travellers to Arabian lands, i.e. the myth of the 'Noble Savage', which continued to figure prominently in European Alterist Discourse with regard to Arabs until the mid-20th century, with T. E. Lawrence probably being one of its main advocates.

In the 20th century, the view of Arabs/Muslims continued to be subject to changes. For much of the century, the Arabian Nights image was reinforced by a new medium, i.e. cinematography, with Hollywood films eagerly pandering to the exotic myths surrounding Arabs, particularly those of a prurient nature, and audiences were fed on a diet of belligerent and priapic desert cheikhs with harims bulging at the seams. Indeed, it is worth bearing in mind that the first sex symbol in the movies was Rudolph Valentino, who gained fame portraying an Arab tribal leader forcing himself on nubile Western maidens (who subsequently, of course, fell passionately in love with him). Unsurprisingly, the renewed impetus provided by films did not result in Western audiences' gaining a better understanding of the people or their religion. Quite the contrary, as many prejudices were confirmed.

It was, however, in the last quarter of the century that the views of Arabs and Muslims reverted to pre-Romantic perceptions of

Islam as a threat to Christianity, to Western civilization. It is possible to adumbrate a number of watersheds. Arguably the first was the Israeli-Palestinian conflict and the actions by the PLO in the Sixties. This was very quickly followed by the oil crisis in the early 1970s. Both events contributed to the Arab being seen as a threat. Naturally, this image became intermingled with observations of immigrant Arab populations which had started to arrive en masse in the same period. On the one hand, the discovery of vast oil riches in some Arab countries had given rise to the image of the fabulous wealth redolent – once again – of the rulers in the Arabian Nights; on the other, the image of the Arab immigrant was an entirely different one altogether. In short, the image of the Arab was made up of the following Trinity: terrorist – oil tycoon – immigrant labourer.

However, religion remained a relatively minor component within the perception of Arabs by Westerners. This would change dramatically towards the end of the 1970s, with the Iranian revolution and the subsequent taking of power by the Ayatollah Khomeiny. Suddenly, the words 'Islamic Republic' became the bugbear of Western and Arab governments alike, with the word jihad figuring prominently in the political discourse. Whereas previously, the East had, just like Europe, been divided into pro-Western and pro-Soviet camps, these in a way familiar and 'understandable' political affiliations suddenly did not hold true any more. In its place had come something the secular West found increasingly difficult to come to terms with. The new order required a new vocabulary and the words 'fundamentalism' and 'chador' entered Western languages. It was a taste of things to come. Islam now became synonymous with theocratic authoritarianism, violence and oppression – not in the least that of women. This view began to pervade perceptions of Arabs in general as the Lebanese civil war raged on and every non-Christian militia became tainted with the 'fundamentalist' brush. Indeed, more

than anything else Islam was viewed in extremist terms, as a threat. In the Israeli-Palestinian conflict, for instance, the religious component was gradually highlighted in the media, crowding out the political motives within the struggle. This Islamophobic view and reporting culminated with the suicide bombings. The Palestinians had lost the media war as they ceased to be a people fighting for its freedom and against Israeli occupation; rather, they were Muslim extremists bent on wreaking terror on non-Muslims.

The perception of Islam as a religion of extremism, of fundamentalism, was often reinforced by Western media in their reporting of Islamic countries, all of which were seen as oppressors of women and rabidly anti-Western fanatics, exemplified by the ayatollahs in Iran and the newly established rulers of Afghanistan. From a freedom-fighting militia combating the Soviets and supported by the West, not in the least by the United States of America, the Taliban were quickly recast as the new Satan. The veil became a burqa'. The wall had fallen and a new Enemy had emerged within the Manichean Weltanschauung of the world's sole 'hyper-power'. However, it was no longer a political ideology (Communism) as had been the case for over five decades, but once again a religion, the same one with which the West had come into conflict many times in its history.

The first time, however, militant fundamentalist Islam as an international movement reached the headlines in the West was in early 1989, with the promulgation of the so-called fatwa enjoining Muslims to kill the Indian-born British author of the Satanic Verses, Salman Rushdie. From being merely the religion of immigrants, Islam was catapulted to a world-wide community, an 'International' – which was a convenient substitute for Communism (after all, this was the period the Berlin wall came down). Resident Muslim populations were

perceived to be and operate as a single 'bloc' (a new bloc for an old one), a fifth column controlled by outside forces. The acts by second- and third-generation North African youngsters in their depressed banlieux (suburbs) are recast as the manifestations of an expanding violent Islam within Europe. Indeed, Muslims have all too often been presented as incapable of being "the agents of their emancipation", "as people suffering under the yoke of a religious obscurantism and an oppressive community or archaic patriarchal structure", as a result of which "the cultural difference (...) results in "a diabolization which, in turn, serves as justification for their social exclusion." (U. Manço 2002)

This 'Islamization' of the immigrant community was linked to a 'radicalization' in Muslim countries and, therefore, of Islam itself. The armed conflicts in Bosnia and, more recently, Chechnya were also placed within this new international militant Islam, as was the issue of the headscarf (hijab), which captured the media's attention in the same year (1989) and served to confirm the image of Islam as a religion in which the oppression of women is instutionalized. It was also linked to other questions such as forced marriages and female circumcision, many of which were cultural practices of a limited number of countries and not peculiar to Islam. In this respect, one may refer to the recently released Dutch 'documentary' entitled Submission by the Somali-born Dutch MP Ayaan Hirsi Ali and the film-maker Theo Van Gogh in which the spectator is subjected to a catalogue of crimes allegedly committed against women by Islam.

The other thing which captured the attention of all in the same decade was, of course, the civil war that beset Algeria, which struck fear in the hearts of the entire Western world not simply by its brutality, but also by the spectre of a wave of Islamist violence being imported in Europe. The bombings in Paris by Algerian terrorist

organizations, such as the GIA, did not fail to heighten the mass psychosis even more.

At the same time, the media's choice of spokespersons remains as provocative as ever, with radical elements and dissidents of various plumage being given a disproportionate amount of air time to express their views, thus reducing Islam to the sayings of extremists, many of whom are fugitives from justice in their native countries.

Post-9/11 Europe

So, the perception of Muslims and Islam at the dawn of the twenty-first century was hardly a positive one: the Iranian revolution, the situation in Chechnya, the Taliban regime, the Algerian civil war, the suicide bombings in Palestine had all contributed to an image of fanaticism and extremism. This image would be exacerbated by the attacks on the World Trade Center in New York and the Pentagon on 9 September 2001. The subsequent 'war on terrorism', with the US leading a so-called 'coalition of the willing', resulted in a polarization and radicalization of the two sides. The subsequent war in Afghanistan and occupation of Iraq resulted in the West being perceived as having embarked upon a new Crusade against Islam. Interestingly enough, it was the age-old prejudices of the Romantic age that have surfaced, most prominent among them the spectre of the sword-wielding rapacious Muslim on a merciless jihad.

The response extends far beyond waging war. Like in the US, authorities in European Union Member-States have introduced 'anti-terrorist' regulations, many of which run counter the basic human rights accorded to individuals within a democracy. In Great Britain and France, for instance, the length of time during which suspects can be held without being charged or receive legal counsel has been considerably lengthened (in France those suspected of

terrorism may be held for up to three years). Concomitantly, immigration rules have also been considerably tightened, as are those to obtain asylum, whereas there is a clear shift towards a presumption of 'malicious intent', with asylum seekers being denied benefits, and detained in centres while awaiting the outcome of their case.

More than ever before, the image of the Muslim is that of a suicide bomber, with extreme-right wing parties cleverly pandering to the fears among Western populations.

The Madrid bombing (March 2004), the war in Iraq and the relentless images of death, destruction and assassination kindled anti-Muslim sentiment all over the Western world, as witness the electoral success by extreme right-wing parties (e.g. in France, Belgium) campaigning on anti-Muslim platforms.

The events of, and subsequent to 9/11 also rekindled support for the theories expressed by people such as Samuel Huntington, according to whom the 'Clash of Civilizations" involves a battle "between the West and non-Western civilizations" (S. Huntington 1993). This view had already surfaced within the post-Cold War vacuum resulting from the collapse of the Soviet Union and within which Islam replaced Communism as the new 'Threat to the Free World', as conventional US official rhetoric would have it. As we have seen, this was hardly new, nor were Huntington's ideas which in many respects harked back to mediaeval constructs.

According to Huntington, the increased contacts between different civilizations "intensify civilization consciousness", which, "invigorates differences and animosities stretching or thought to stretch back deep into history." Other factors adduced by the author are the economic modernization and social change across the world, the return-to-the-roots movement in non-Western civilizations coupled

with the power of the West, the importance of religious and ethnic differences, and a rise in economic regionalism. The conclusion Huntington comes to is that the clash of civilization occurs at two levels: the traditional one of control of territory and other peoples (micro-level), and a more global one aimed at promoting political and religious values (macro-level). Although Huntington recognizes seven to eight civilizations, the stress is on the 'traditional' enemy of Christendom, i.e. Islam and the Arabs. Indeed, as he put it, the "centuries-old military interaction between the West and Islam is unlikely to decline". The reason put forward by Huntington is a feeling of humiliation and resentment at the West's military, economic and political power and Arabs' own "apparent inability to shape their own destiny"! It is, however, to say the least, surprising to find similar comments coming from one of the greatest Arabists and Islamic scholars of the West, the British-born Bernard Lewis, who, in an article ominously entitled "The Roots of Muslim Rage" (1990), lists "the new mystique of Third Worldism" and "a new variant of the old golden-age myth" alongside the defeats suffered by Muslims politically and ideologically in history as reasons for the "desire to reassert Muslim values and restore Muslim greatness", in the face of "Western paramountcy". In passing, one might wonder why wishing to reassert one's traditional religious and cultural values should be such a bad thing. Surely, is this not a salient feature of most religious communities (and establishments)? When talking about 'fundamentalism', Lewis states that "ultimately, the struggle of the fundamentalists is against two enemies, secularism and modernism", which leads to the following claim (also quoted in Huntington's paper) that what we are faced with "is no less than a clash of civilisations – the perhaps irrational but surely historic reaction of an ancient rival against our Judeo-Christian heritage, our secular present, and the worldwide expansion of both."

Integration and Identity

Arguably the first question that needs to be addressed is the following: 'What is integration?' For some, integration manifests itself through interactions between the members of a community, resulting in their identifying with the community and its values, which, in turn, gives rise to social cohesion. This has been taken to mean that immigrants can only be considered integrated if they identify exclusively (or largely) with their host country, rather than their native country. In practice, this means relinquishing the habits, traditions and outward signs of their original culture and is tantamount to assimilation, or total immersion.

Integration has more than ever become the buzz word in relation to immigration, especially with regard to Muslim immigrant communities as what is termed their reluctance to integrate into Western societies is linked to a desire for religious separatism and social and cultural disengagement.

Over the past decade, the European Union has also devoted a great deal of attention to the issue of immigration and integration and has put forward a number of guidelines and recommendations with a view to arriving at common immigration and integration policies within the Union[50]. In passing, one may remark on the continued opposition even to starting (!) negotiations with Turkey for accession to the EU, with its Muslim character being often cited as a matter of concern.

Until well into the 1960s, it was believed that, irrespective of their culture of origin, immigrants would inexorably be assimilated in their adopted country, and that over time there would be nothing left to distinguish the indigenous inhabitants from immigrants. Another

---

50 - Cf. e.g. European Commission 2001, 2003.

school gave a twist to this assimilation construct by claiming that both parties concerned would lose certain elements of their cultures, with the remaining components of each blending so as to form a new amalgamated culture – the so-called 'melting pot' scenario, which was particularly favoured in the case of countries where immigration was part of nation-building (e.g. USA, Australia).

In the course of the 1960s, and especially afterwards, assimilation fell from grace. The trigger was the fact that experience had proven that, even after several generations, there remained cultural differences between the immigrants (and their offspring) and the 'indigenous' population. It was observed that sometimes these differences were "reinforced, and served as a basis for community formation."[51] Indeed, because of their minority status, immigrant communities often stressed their cultural, i.e. heritage identity. This went hand in hand with the realization that participation in society and its institutions does not imply forsaking one's identity.

Immigration and integration is a multi-faceted phenomenon, which takes place at several levels[52]. First, there is the immigrant participation in the institutions of society. This involves employment, education, health care, social provisions, etc. Then, there is the question of the cultural orientation of the immigrants and the degree to which they identify with their host country (often referred to as acculturation). At this juncture, it is however crucial to take a brief look at the term 'immigrant'. Indeed, to some extent, empirical evidence suggests that its use can be rather ambiguous at times, and subject to what can only be called double standards. Indeed, the semantics of the term say much more about perceptions and prejudice about the Other than any number of scholarly reports and surveys

51 - Cf. H. Entzinger & R. Biezeveld 2003.

52 - Cf. H. Entzing & R. Biezeveld 2003.

could. It is clear that religion and ethnicity, as well as the degree of cultural distance – i.e. the extent of the differences between two cultures – is a determining factor, far more so than nationality. In other words, the further the culture is perceived to be from the 'native' culture, the more difficult it seems to be considered full citizens. The offspring of, say, Canadian immigrants would not be referred to as 'immigrants' (even though they may not hold the nationality of the EU country in which they have settled); however, second- and third-generation Tunisian youths, most of whom hold the nationality of their country of residence (the term 'host country' is hardly appropriate here) are still viewed as members of the immigrant community and defined purely on the basis of ethnicity (or religion). And so, the immigrant status is passed on from one generation to the next. The media play an important role in this regard as well with debates on 'immigration' often being in fact on citizens of non-European ethnic origin and culture.

Equally interesting is the distinction that is often made with respect to 'immigrant communities' and regional minorities in terms of cultural identity, participation in civic society and the awarding of special rights by governments, as is the case, for instance, for the Catalans in Spain, the Flemish in certain areas of Brussels, the Hungarians in Romania, or the Sami in Scandinavian countries. Why is it that for non-European minority populations opinions tend to vary; indeed, should not all cultures present in a given territory be entitled to the same extent of recognition and special provisions taking into account religious and cultural differences?[(53)]

Although 'integration' remains an elusive concept in many ways in that it means different things to different people – assimilation to some, multiculturalism to others –, one can but concur with the European Commission's definition of the following core elements:[(54)]

53 - On this issue, see Y. Soysal 1994; T. Hammar 1985; W. Brubaker 1989; H. Etzinger n.d.

54 - Cf. European Commission 2003:45.

- **respect for fundamental values in a democratic society;**
- **the right for an immigrant to maintain his or her own identity**
- **rights comparable to those of EU citizens, and corresponding obligations;**
- **active participation in all aspects of life on an equal footing (economic, social, cultural, political, civil).**

Naturally, the question is how to achieve these praiseworthy objectives in practice.

It is common to identify three major dimensions in the integration process: the socio-economic, legal-political and cultural[55]. The way in which each of these manifests itself and is dealt with in a given country or society may vary considerably from one country to the next for a variety of reasons: e.g. the ethnic/religious/ demographic composition of the immigrants, the period of settlement.

Let us take a closer look at each of these levels of integration and the various models adhered to within the European Union.

Although the terminology varies somewhat, most models include similar criteria. The following is a good example :[56]

- **the guestworker model (e.g. Germany), in which immigration is determined by the demands of the labour market and is viewed as a temporary phenomenon. As a result, little attention is paid to the legal status of immigrants or cultural diversity.**
- **The assimilation model (e.g. France), in which immigrants are incorporated into society but have to assimilate. Hence, the concept of minority community is not recognized.**
- **The ethnic minorities model (e.g. Great Britain), in which immigrants are defined in terms of their ethnic or national origins. This is the so-called 'multicultural' society in which different and distinct communities live side by side.**

---

55 - Cf. H. Entzinger n.d.

56 - P. Hollifield (1995), quoted in H. Entzinger 2003: 15.

Political Integration

Within legal and political integration, citizenship rights are, of course, the key component. This involves the naturalization procedures, attitudes towards dual citizenship, residence status, accessibility to public service, voting rights and representation. Some of these will be discussed now.

Naturalization

When it comes to nationality, which remains a primary condition for full citizenship, and the acquisition thereof, a distinction is usually made between two approaches, that of jus soli and jus sanguinis. The former system is based on the territoriality principle, which means that every resident in a given territory has the same rights (regardless of ancestry or length of residence) and anyone born there automatically obtains the nationality. The example most cited in connection with this system is the United Kingdom. Conversely, the underlying principle of jus sanguinis is descent, with citizenship being passed on from one generation to the next. This means that, in some cases, people of foreign descent born in the territory do not automatically acquire full citizenship rights or nationality. Typical examples of countries where this system is applied include Germany and Switzerland. Things are never clear-cut, of course, and often one finds a mixture of both systems, such as in France.

The choice of one system or another is of considerable importance to the ways in which citizenship rights are accorded to immigrant populations, and has huge political implications in terms of representation (see infra), as well as on other entitlements associated with citizenship, such as education (see infra) and social provisions.

As full political rights at a national level are still linked in every EU Member-State with nationality, it would seem that simple

naturalization procedures constitute a vital element within an integration policy. However, in light of the fact that each citizen should be allowed to retain his/her own cultural identity, this should be concomitant with a recognition of dual citizenship. At the same time, one may wonder, in general, how denying full citizenship to those residents who do not choose the road of naturalization, for whatever reason, fits in with the basic principles of the democratic state.

Civic and Political Representation and Participation

This issue has been causing considerable controversy over the past couple of years.

Within the scope of the subject at hand, representation occurs at several levels. First, there is the obvious political level, i.e. representation within the various institutions of the parliamentary democratic system. The second level involves non-governmental organizations and associations, etc. who represent a section of the citizenry and act as pressure groups and interlocutors in negotiations with the 'official' level.

Political participation and representation within a democratic state is inextricably linked with the right to vote of citizens of that country. Under Article 8b of the Treaty of Maastricht (1992), nationals from EU countries were granted the right to vote in local elections in their country of residence (rather than only in their native state, or country of nationality). This was a revolutionary rule (extended later on with the right to stand in local elections) since for the first time the right to vote was divorced from nationality. This provision has since then been put into practice in all (pre-Enlargement) Member-States of the EU. In the decade following the Treaty of Maastricht, there have been increasing calls from both

political parties – especially those on the left of the political spectrum – and pressure groups to grant nationals from non-EU countries the right to vote in local elections in their countries of residence. Indeed, already in 1999, at its meeting in Tampere, the European Council set forth some guidelines and objectives for the development of a common EU integration policy, within which the notion that non-EU nationals should have the same rights (and duties) as EU citizens, for which purpose the concept of 'civic citizenship' was introduced[(57)]. However, opposition proved very fierce, especially from the political right, who feared that immigrants would predominantly vote for left-wing parties[(58)] , whereas in the case of Belgium, the extreme right-wing Flemish nationalist party 'Vlaams Blok' panders to fears that as most non-EU immigrants are originally from former French colonies in North Africa, they would predominantly vote for French-speaking parties.

Once again, however, the situation varies considerably between countries. On one side of the spectrum we have countries like the Netherlands, Ireland, Sweden, Iceland, Finland, Denmark, Norway, or the Swiss cantons of Neuchâtel and the Jura, where all foreign residents (provided they have been residents for a certain period, which varies according to the country – in practice, between three and five years) have the right to vote and stand in local elections. This year, Belgium declared its intention to join those countries as Parliament has just passed a bill to that effect, while in the United Kingdom citizens of Commonwealth countries have the right to vote without a minimum period of residence being required.

---

57 - Cf. European Commission 2000, 2001.

58 - Evidence seems to show that this is indeed the case (G. Zincone 1992) at the beginning of the immigrants' stay, but that over time political affiliations become aligned with those of the majority population. The attraction to left-wing parties in the initial stages may be easily explained by the fact that most new immigrants tend to be

In most Member-States of the EU (almost half of the countries mentioned above are not part of the Union) opposition remains strong. At the end of last year, tempers became very heated in a number of European countries as the drive towards granting resident non-EU citizens (the so-called 'landed immigrants' in official Canadian parlance) the right to vote gained momentum, with the Green parties being the most outspoken advocates. This process was further accelerated by the European Parliament's recommendation that all resident foreigners should be granted the right to vote. This fits into the European Union Charter of Fundamental Rights (1999) established following the Amsterdam Treaty of 1999, by which the European Union was bound to ensure the protection human rights. In the same year, the Tampere summit on European immigration policy gave so-called third-party nationals (i.e. those hailing from countries outside the European Union) the right to reside in Europe (and to be reunited with their families), with the same rights to education and employment as indigenous inhabitants.

In Italy, Gianfranco Fini, the leader of the National Alliance (and former leader of the Italian Socialist Movement (MSI) and a key member of Berlusconi's coalition government, put the cat among the pigeons by stating that he felt that the time was right to give foreigners the right to vote in local elections[(59)]. Naturally, it did not take long for another coalition partner, the extreme right-wing Northern League, to threaten resigning from the government, which would trigger new elections. Italian Prime Minister Silvio Berlusconi, himself, made short shrift of the proposal, stating simply that immigrants' right to vote was not something his government was committed to.

59 - An important caveat is that fact that Fini limited the right to vote to foreigners residing continuously in Italy for six years with an income sufficient to support both the resident and his family, which would exclude those not in employment. Indeed, this would mean that of the 750,000 eligible under the residency rule, only a small group would be allowed to vote. This should also be seen against a wider economic background of encouraging only those workers who are able to offer an economic

In France, a first step was taken in May 2000 to remove what had always been considered one of the main obstacles to foreigners' right to vote, i.e. the fact that it would require an amendment to the Constitution. A first step towards such an amendment was taken with the vote on a Constitutional reform to allow foreigners to vote; unfortunately, this was never presented to the Senate and thus remained dead letter. Here, like in other European states, the (centre-) right parties remain opposed to 'representation without nationality', and President Chirac clearly indicated that it would remain a non-issue during his presidency. Parenthetically, one may add that as long ago as 1979, the same Jacques Chirac had declared being in favour of granting foreigners the right to vote. Today, however, double talk abounds; yes, France needs immigrants, but they have to integrate. Hence, the introduction of an 'integration contract', the focus on 'civic duties' and the creation of a 'High Council for Integration'. Interestingly enough, for all the talk about integration, it is difficult to get away from the fact that despite its large Muslim community (most of whom, it is worth remembering, hail from countries that used to be an integral part of France, rather than traditional colonies) the National Assembly does not count a single Muslim MP, while even at the municipal and departmental levels they are in very short supply indeed. This is in stark contrast with a country like the Netherlands or Great Britain, which have had Muslims at every decision-making level for many years now.

In Belgium, the immigrant voting controversy flared up even more, and even led to the resignation of the chairman of the ruling Liberal party in the run-up to the June 2004 local elections. Indeed, the subsequent defeat of the party was blamed largely on their inability to block the right to vote for non-EU nationials. The situation was, of course, a little bit more complex than that. For months, the right to vote seemingly put into relief a deep rift between the two

linguistic communities of the country with Flanders (in the North) and Wallonia (in the South) voting in opposite directions - the Flemish overwhelmingly against and the Walloons overwhelmingly in favour. At least, that was the picture that emerged from a number of polls; yet, a nationwide poll organized by the Belgian (French-speaking) daily Le Soir (4 November 2003) revealed that 55% of the Belgians were in favour of granting resident foreigners the right to vote in local elections, with 84% feeling that social integration comes with political integration, and 89% stating that the inhabitants of a municipality should have a say in how it is run.

At this juncture, it is politic to examine more closely the wider debate of the right to vote and its link with integration and national identity. Let us first take a look at the counterarguments that are commonly put forward whenever the voting issue is broached(60).

* **Far from being a stepping stone towards foreigners' right to vote, the Maastricht Treaty aimed to create a European identity incorporating the national identities of the nation states; the inclusion of foreigners of non-EU origin is diametrically opposite to this idea.**

* **Granting non-EU foreigners the right to vote plays into the hands of extreme right-wing parties, while reinforcing some parties in view of the expected immigrant voting patterns.**

* **The granting of votes to the immigrant Muslim populations would make them a valuable and easy prey for fundamentalist movements, who would use them to extend their control over European politics.**

* **European populations are not ready to accept the vote for non-EU foreigners.**

---

60 - Cf. http://www.eleves.ens.fr/pollens/seminaire/séances/citoyyeneté%/620locale/DVE.htm.

* **If foreigners are given the right the vote they would, in fact, have more rights than indigenous inhabitants since they would be allowed to vote in more than one place (i.e. in their native country and in their country of residence).**

* **There is no reciprocity as there is in the case of EU nationals in that EU citizens are not entitled to vote in the immigrants' own countries.**

* **Nationality laws have been considerably relaxed and voting should be linked to citizenship. The fact that foreigners choose not to adopt the nationality of their country of residence is an indication of their reluctance to commit to and integrate into their adoptive society.**

* **The argument that there can be no taxation without representation does not**

hold true because taxation is merely linked to economic activity, irrespective of whether it is performed by a full-time resident or not.

* **The right to vote at the local level is a stepping stone towards the right to**

vote at the national level, which would completely erode the concept of nationality and citizenship. Furthermore, the fact of granting the right to vote without nationality is giving something without expecting something in return.

* **The majority of immigrants do not seem particularly preoccupied with the**

right to vote, and in countries where they have obtained the right the voter turnout in the immigrant community is not particularly high.

* **Voting is not the only way in which immigrants can participate in the**

democratic process, and one should not underestimate the importance of associations, pressure groups, etc. Furthermore, democracy cannot be reduced to voting alone.

* **When immigrants have the vote, they will use it to influence policy on certain**

social issues, such as women's rights (segregation of the sexes, veil, etc.). In other words, they will attempt to introduce their own cultural traditions.

Let us take a look at these points successively.

* The EU is, first and foremost, an inclusive reciprocity-based construction,

whose very creation runs counter the narrow and exclusive ideology underlying the nation-state. The European identity the EU attempts to create is, by its very nature, a multi-cultural and multi-ethnic identity, in which each citizen is entitled to the same rights (as well as being subject to the same duties).

* The rise of (extreme) right-wing parties in Europe (Denmark, Austria, France,

Belgium) is a phenomenon that is associated with a number of social, economic and political factors (only some of which may have to do with immigration). For instance, the fact that in the latest French presidential elections the leader of the extreme right-wing Front National made it to the final round was hardly due entirely to immigration. (Indeed, if it were that easy, how does one explain the lack of success of the British National Party). Furthermore, if fear of a rise in right-wing extremism were a reason for democratic parties to oppose the right to vote for foreigners, then one would have to do away with all basic social and human rights that have been granted to foreigners since this, too, favours the extreme right. As for the voting

behaviour of immigrants, it is worth noting that in those countries where foreigners do have the right to vote, immigrant votes tend to be distributed quite evenly. Still on the same subject, it is worth noting that a very similar argument was at one time or another expressed with regard to women suffrage, universal suffrage, or when the idea of reducing the voting age to 18 was first raised.

* Rather than being against granting the right to vote to non-EU foreigners, European public opinion is, according to polls conducted in various countries (e.g. Belgium, France) not only ready, but very much in favour of extending this democratic right to what are their fellow citizens.

* The fact of whether or not someone is allowed to vote in a country other than their own should not detract from their democratic rights in the country of residence.

* The lack of voting reciprocity -- even if true -- in other countries cannot,surely, be invoked as an argument to support discrimination against one particular group of foreign residents.

* As said previously, the formerly 'canonical' link between nationality and the

right to vote was definitively severed with the Maastricht Treaty. As for the integration aspect, the fact of wishing to retain one's original nationality in no way excludes one's participation and integration into the country and society of residence, and the fact that for practical or personal reasons some settled immigrants decide not to take up the nationality of their host country does not detract from their citizenship in the community. In fact, in many countries a substantial number of Muslims are naturalized (in Belgium, this is true for more than half of its Muslim community).

* The fact of contributing to the prosperity of a country entitles one to 'full

membership of the club'. In this regard, it is important to add that as immigrants who do not work still enjoy the same social rights as their indigenous (or EU) counterparts, their employment status should not have any effect on their right to vote.

* The right to vote at local level may, at some point in the future, give rise to

voting at national level cannot be an argument to deny it. What is more, whereas voting in regard to national matters can justifiably be linked to nationality, residency is sufficient to grant basic civic rights at the local level. In this context, citizenship is extended to being a full member of the local civitas. At the same time, the notion that this would somehow work against integration as it would give a signal to the effect that one can obtain the right to vote without participating does not hold up to scrutiny inasmuch as the right to vote is not 'given away'; rather it is a right to which those who are full members of society – with all the social rights and duties that this implies – are entitled.

* It is not because the majority of immigrants are not actively calling for the

right to vote that it should not be granted to them. Indeed, does the fact that some people choose to exercise their democratic right not to vote result in their losing the right to vote in subsequent elections and thus be excluded from the democratic process for all time to come?

* While these bodies undoubtedly also have a role to play (and indeed already

play an important part), they are without exception consultative and as such constitute only a limited avenue which is devoid, crucially, of any real say in the decision-making processes. Moreover, in practice these organizations rarely represent the entire community.

* The notion that the right to vote would somehow create a 'fundamentalist'

society is predicated on the perception that every Muslim is an extremist, interested in only one thing, i.e. to destroy Western values.

A number of points merit further attention. Firstly, denying the right to vote is tantamount to denying citizens a basic right within a democracy and results in the de

facto creation of three groups of citizens: those who have the right to vote in all elections (local, national and European), those who can only vote during local and European elections (EU citizens), and those who are not eligible to vote at all.

A crucial question in the entire voting controversy is that of integration, or rather whether the right to vote promotes integration. There are indeed a number of arguments supporting this thesis.

1. **Rather than focusing on the acquisition of nationality as the sole means by which someone can demonstrate willingness to integrate into a society, the right to vote would make immigrants more responsible and integrated citizens, more willing to accept the duties and obligations imposed by society. The perception that basic rights are withheld invariably leads to a rejection of duties. In other words, the fact that foreigners are given the vote promotes a sense of community and thus consolidates, rather than weakens, the social fabric.**
2. **The fact that participation in the democratic process is learned should not be underestimated, with the participation (and representation) of parents playing a crucial role in instilling the practice of active participation in the democratic institutions in their children.**
3. **Local democracy is the cornerstone of all higher levels of democracy and it can only be successful if it relies on the participation and representation of all actors and partners, rather than simply those having the nationality.**

4. **Participation in the political process once the right has been acquired is an aspect which often does not get the treatment it deserves. Indeed, research has shown that the voting turnout among immigrants is considerably lower than the national average in most countries, which gap does not seem to narrow over time[61]. In many cases, this is linked to factors related to social exclusion and it is the task of society as a whole, and government in particular, to ensure that all citizens, especially the underprivileged, are fully aware of the democratic rights they are able to exercise.**

The current exclusion from the political and decision-making process which

has resulted in the emergence of a radical Muslim party, the Arab European League (AEL), which was founded in Belgium and has since then branched out in the Netherlands. Although the party has yet to become a political force of any significance (indeed, 'immigrant' parties on the whole have had little or no success in European countries), it does have strong appeal to the dispossessed third-generation Muslim immigrants, especially those of Arab origin. Unfortunately, some of the more extremist views propagated by the party and its overtly militant stance and actions have confirmed, rather than removed prejudices against Islam by the average European voter, whereas right-wing parties have been quick to present themselves as the only line of defence against the brand of militant Islam of the AEL.

Let us now turn to 'civil' representation, which is, of course, a right granted to all residents, irrespective of origin or length of residence. This involves participation in non-governmental organizations, associations, trade unions, etc.

---

61 - Cf. T. Hammar 1990; Z. Layton-Henry 1990.

A quick search on the Internet makes clear that in recent years a spate of associations and organizations representing Muslims (in France alone, it is estimated that there are some 6000 of them) has emerged in almost every country of the EU with a sizeable Muslim population. One may distinguish various types of associations; those that operate internationally (some even globally), those that operate nationally, and those that operate both internationally and nationally.

The first group includes such organizations as the World Islamic Congress (Mu'tamar al-'Alam al-Islami), which was founded in 1927, and the Organization of the Islamic Conference (OIC), which saw the light in 1969 and has its headquarters in Jeddah (Saudi Arabia). Although both are umbrella organizations of the Islamic umma, neither has any real political power or influence, though the OIC has extended its brief with the establishment of the Islamic Development Bank in 1973. The World Islamic League (Rabitat al-'alam al-Islami), for its part, was set up in 1962 and is headed from Mekka. Unlike the two previous organizations, the League has set up a mosques in many European capitals, as well as a High Council of Mosques in Europe, whose task includes the building and restoring of mosques and the training of imams. In addition, the local chapters of the Rabita have attempted to gain recognition as representative bodies of the local Muslim communities, though on the whole these efforts have met with little success because of opposition to the political influence wielded by extraneous powers and the brand of Islam that is promoted.

Arguably the best-established example of the third group is the Turkish Diyanet Isleri Baskanligi (Religious Affairs Foundations), which is commonly known as the 'Diyanet', and has over several decades built up a network in other countries with the foundation and financial support of mosques, Islamic centres and schools. A key aspect within Diyanet policy is the training of imams, who (while

remaining on the payroll of the Turkish state) are sent to many European countries. In 1989, for instance, the total number of imams and other religious officials residing abroad amounted to 688 (358 of whom were in Germany), which number rose to 750 in 1995. In addition, the Diyanet – through its foundations in the various countries – gained control of over half of all Turkish mosques in Europe (a total of some 1,100, over 700 of which can be found in Germany)[(62)]. In connection with Moroccan immigrants, there are the rather less institutionalized, but by no means less influential, Amicales des ouvriers et commerçants, which were founded in France in 1973 and exert both influence and control over 'Moroccan' mosques in a number of European countries[(63)]. The third group also includes what may be called 'missionary' movements, the most representative of which is probably the Jama'at al-Tabligh, which was originally found in India. Its missionary zeal may be compared to that of Jehova's Witnesses in the Christian faith. Initially its main field of activity overseas was the United Kingdom, with France, where the movement became known as Association Foi et Pratique, following in the 1980s. It was here that the Jama'at al-Tabligh found a ready audience among the disenchanted youngsters, most of them of Maghribi extraction, from the slums on the outskirts of big cities, where the movement presented itself as a solution to racism and exclusion[(64)]. In this category we should also place mystical movements (e.g. sufi brotherhoods) and political-religious groups such as the (Egypt-born) Muslim Brotherhood, the Pakistani Jama'at-i-Islami, or the Turkish Milli Görüs[(65)] which have local chapters in many European countries.

---

62 - De Ley 2004.

63 - See Shadid & van Koningsveld 1995.

64 - See M. Khalid Masud 2000.

65 - See U. Manço 1997; W. Schiffauer 2004.

The vast majority of associations are, of course, to be found in the second group, which contains associations of local Muslim communities, neighbourhood councils, etc. The feature distinguishing the third category from those in the second category is not so much the transnational character, but the fact that leadership tends to be exerted from outside the country of residence, whereas some have been accused of being mere instruments of outside interests as a means of control.

None of these associations and organizations can really claim to represent the Muslim community as a whole in a given country, nor is any of them recognized by governments as an official negotiating partner and interlocutor (just as the Catholic Church, and the representative bodies of Protestantism and the Jewish community are). In some countries, this role has been bestowed upon other bodies, such as Belgium's Exécutif des Musulmans (founded in May 1999), Spain's Islamic Commission or the Muslim Council of Britain. However, these are exceptions rather than the norm. In many countries with sizeable Muslim communities representative bodies of this type have yet to become active as real interlocutors in the political arena (as, for instance, their Catholic counterparts are), while in other countries (the Netherlands) the effectiveness of a representative organization of the Muslim communities has been impaired by conflicts between various factions within the Muslim community which led to the secession of certain 'factions' and the subsequent emergence of rival organizations, each laying claim to being the representatives of the Muslim community, or of sections thereof. For instance, the rivalry between the most important umbrella organization, the Union of Italian Muslims (Unione delle Comunità Islamiche in Italia, UCOII) and other bodies such as the Associazione dei Musulmane Italiani (AMI) and the Centro Culturale Islamico d'Italia, is an important obstacle towards reaching the so-called intesa

(covenant) with the Italian government with a view to obtaining the status awarded to other religious minorities (and which would secure a number of legal provisions related to worship, such as the establishment of mosques, halal food, and marriage)[66].

It is worth recalling that it took until last year for the EU country with the largest number of Muslims of Arab origin, i.e. France, which is also the oldest country of Muslim immigration, to set up a central religious organization which would act as a representative body and interlocutor with its Muslim community (modelled on similar umbrella organizations for the Catholic and Jewish faiths), i.e. the aforementioned Conseil français du Culte musulman, led by the rector of the Paris mosque, a post currently held by the Algerian-born physician Dr. Dalil Boubakeur, who was previously the head of the Conseil Réprésentatif des Musulmans de France (Representative Council of French Muslims), founded in the early 1990s[67]. It is clear that France is still far from the Spanish situation, where the famous Act 26 of 1992 formalized the cooperation agreement between the Spanish state and the Islamic Commission of Spain[68]. The Iberian Peninsula may be considered an example in other respects. It is worth remarking upon the fact that its Muslim migrant worker population arrived only in the 1980s, i.e. several decades after those in EU Member-States to the north.

---

66 - Cf. C. De Angelo 2001-2.

67 - Other organizations were set up before and since (most of them under the aegis of the Ministry of the Interior): the Union des Organisations Islamiques de France (1983), the Fédération Nationale des Musulmans de France (1985), the Haut Conseil Musulman de France (1995), the Council for the Future of Islam in France (Corif) (1990), the Coordination Nationale des Musulmans de France (1993).

68 - This organization represents two federations of Muslim associations, the Federation of Islamic Organizations (FEERI) and the Union of Muslim Communities of Spain (UCIDE), which joined hands in November 1989, entering into negotiations with the Spanish government in order to have Islam recognized.

Socio-economic integration

The socio-economic dimension within the integration process also involves a number of components: employment, housing, health care and education. There is little doubt that employment poses one of the main challenges to European countries today, with unemployment rates among immigrant communities being well above national averages in every EU Member-State [69]. This results in a wide array of related problems, the most important of which is social exclusion, which particularly affects the offspring (second- and third-generation) of former guest workers. Here, too, participation is the operative word, with some countries recognizing the need to develop policies specifically targeting the integration of immigrants into the labour market. Although anti-discrimination laws (and in some case so-called 'affirmative action' or 'positive discrimination' policies) go a long way, the reality is far from rosy: unemployment rates among immigrants are high and those that do work are disproportionately represented in unskilled manual jobs and low-level positions within the service sector.

There is also a link between employment and housing in that a job with a decent income enables individuals to have good-quality housing. In light of the above, it should come as no surprise that in all countries of the EU immigrants are systematically living in what can only be qualified as poor conditions. This is often linked with the residential concentration of immigrants in so-called 'ghettoes' and concomitant accusations of non-integration. This should, however, be treated judiciously. To be sure, it is difficult to ignore the segregation that has effectively been created in Europe's big cities. The question is whether this is entirely due to the social exclusion attendant upon low income, or whether it is, in some cases at least, a conscious decision

69 - Cf. Commission of the European Communities 2003.

made by the immigrants to reside among people of the same cultural heritage and/or to benefit from the local infrastructure (special shops, places of worship, etc.). Once again, one may wonder at the double standards that are often operated in this respect. Indeed, it is rare to use the word 'ghetto' when it comes to other religious or ethnic communities choosing to live among themselves. Examples in this respect include the Jewish community in many European cities and the Chinese community (cf. the 'Chinatowns' of London or Paris).

Education is, of course, a vital aspect for participation in the job market, and, in turn, in society as a whole (as it is for the indigenous population). In this field, exclusion is, unfortunately, once again the norm, with attendance rates of Muslims in higher education being up to nine (!) times lower than that among the majority population[70]. In vocational education, the situation is reversed, with Muslims (and ethnic minorities in general) being far overrepresented. Although in recent years various countries in Europe have started devoting attention to the integration in the labour market of immigrants, not enough is being done 'at source', so to speak, as poor education is the start of the vicious circle of low income, poor housing and social exclusion. Related to this is the issue of language, with a limited knowledge often being a major obstacle to entry into the labour market (as well as to contacts with the local population, of course). Several countries are setting great store by language proficiency and some (the Netherlands, Finland, Denmark, Austria, Germany) are organizing mandatory classes within the framework of promoting cultural integration. The most recent addition to the list is Belgium where a law to this effect was passed this year, whereas in France and the United Kingdom, too, policy-makers are considering introducing language classes.

70 - Cf. Commission of the European Communities 2003; U. Manço n.d.

Cultural Integration

When talking about the cultural integration of immigrants, the main distinction is that between the assimilation and multicultural models. As we have seen, they differ in that in the former immigrants are expected to adapt to the dominant culture, and are thus not viewed as separate entities within society. The multicultural society departs from the opposite principle that, as citizens, immigrants are entitled to have their ethnic, cultural, etc. origins recognized. This means that each minority is entitled to special facilities with a view to enabling them to develop their cultural identities. Opponents of the latter model argue that there are certain values, such as the rule of law, the separation of Church and State, equality between the sexes, etc., which transcend the right to retaining one's cultural (heritage) identity. Naturally, in respect of Muslims, the topics cited are the separation of Church and State and equality between the sexes. In more ways than one, the perceived incompatibility is based on perceptions, which do not necessarily correspond to reality. A good example in the area of gender equality is female circumcision, which is part of a local cultural tradition in some countries and not sanctioned in Islam (or indeed practised in the vast majority of Muslim countries). The fact that many men in the Muslim communities marry within their religious community, and often choose to take a spouse in their country of origin (or that of their parents or grandparents) should not vitiate the different-but-equal model that is multiculturalism.

Naturally, like all models, the multicultural one in its 'pure' form is an ideal; yet, it is difficult to fault a model in which the religious and cultural sensitivities of citizens are taken into account at all levels.

When talking about Muslim minorities, the recognition of the religious heritage is a condition sine qua non for successful integration

as Islam is the defining element within their cultural identity. For this reason, two controversial subjects, i.e. the prohibition of the headscarf in France, and Islamic Religious Education in schools will now be discussed in detail.

The Headscarf (hijab)

The issue of the veil first sparked off controversy in France in 1989[71], when some schools prohibited the wearing of the veil and barred entry to girls who wore them. 'According to the Conseil d'Etat (France's appellate court) in its judgement of 27 November 1989:

> **"le port de signes religieux n'est pas en lui-même incompatible avec la laïcité, à condition qu'ils n'aient pas de 'caractère ostentatoire ou revendicatif' de nature à perturber le fonctionnement du service public."**

As we have seen, the date is an important one from a PR point of view, as it coincided with the Rushdie affair. The headscarf (foulard), quickly became a 'veil' (voile), only to be likened to the chador and, later on, a burqa', whereas the wearing of it became the ultimate symbol of the oppression of women in Islam and the lack of (Western) women's rights in countries like Afghanistan and Iran. Concomitantly, the headscarf emerged as the symbol of the opposition to one of the sacred principles of the French Republic, i.e. secularism (laïcité), as well as of what were thought to be the problems with Muslim communities in France: their non-integration, militantism, extremism, and allegiance to outside powers.

Since then, the headscarf controversy flared up several more times in France, with for instance the French Minister for Education in 1994 restating the government's opposition to the veil, even though

71 - **On this issue, see Gaspard & Khosrokhavar 1995; Hargreaves 1995.**

the Conseil d'Etat never declared the wearing of the hijab unlawful (unfortunately, the language in which the various rulings are embedded leaves much room for interpretation). In the early 1990s, the hijab hit the headlines again, this time because of the refusal by municipal authorities to issue an identity card to a woman who had submitted a photograph of herself wearing the veil. The French scenario was repeated in a number of other countries, most notably in Belgium, where similar incidents occurred. The new French legislation outlawing the wearing of the veil (hijab or variations thereupon) as from September 2004 triggered fierce debates in various other Member States of the European Union, though none actually decided to take the French lead, even though in Belgium there seemed to be some support for similar legislation to ban the veil in schools. To date, common sense has been allowed to prevail as the wearing of the veil is left up to the individual schools – some allow it, others do not -, whereas there are no indications that the prohibition of the veil in public institutions is high on the political agenda.

It would seem that the headscarf has become one of the main symbols of integration – or, to be more precise, the lack thereof. In his study regarding the role of the visual media in the perception of Muslims, T. Deltombe rightly pointed to the 'strategic place' of the headscarf within the 'Manichean view' imposed by the media which 'contributes to socially defining Muslims.(72)'

The argument put forward by the French government is related to a core concept within the French republican ideology, i.e. secularism (laïcité), which goes back to the dawn of the first French republican state. Indeed, G. Kepel (1997: 236) aptly stated that "French political tradition has actively combated any form of regional, ethnic or

72 - 'L'Islam au miroir de la télévision', Le Monde diplomatique, March 2004.

religious identity which could weaken the link between the individual and the state." Within this context, the veil was viewed as a blatant sign of religion which should not have a place within public institutions, such as schools, etc. Although the Act was interpreted in many quarters as being primarily anti-Muslim government officials, starting with the French president, were quick to point out that the law also extended to other 'blatant' and 'excessively large' religious ornaments, irrespective of the faith concerned. Like any other piece of legislation, this one, too, must be viewed against a much wider social and political context. Firstly, there can be little doubt that the law is rooted in a climate within which Muslim extremism and fundamentalism are viewed as a global threat. At the same time, the ban tapped into a commonly held view that the veil was not so much a symbol of religion as a symbol of female oppression within Islam. This, of course, opened the door towards the veil as an obstacle to integration inasmuch as it clearly marks the individual's belonging to a specific religion and culture – which, one should hasten to add, happens to be a minority one -, while additionally running counter a constitutionally embedded guarantee of equality among the sexes. Within the European Union, both sides of the spectrum are represented; on the more tolerant end, we find Britain where even the niqab (veil covering the entire face, except for the eyes) is allowed in some educational establishments, with the headscarf even being part of the uniform of Muslim female police officers (very much in the same way that the turban is for Sikh officers).

Religious Education

Education constitutes a crucial factor in securing and maintaining a cultural identity, and the issue of Islamic Religious Education is the single-most important problem facing European educational systems

as the number of Muslim pupils increases, not least because of sheer demographical reasons. In France, for instance, it is estimated that the school system currently counts some 8% of Muslim pupils[(73)].

All countries in Western Europe have a well-established system of Christian (usually Catholic) schools (which, depending on the country, can be state-subsidized as well as private) alongside non-confessional state-organized and private education. Indeed, even in the fierce secular France 95% of all private schools are Catholic schools (with a student population of nearly 2m – i.e. nearly 20% of the total number of students)[(74)]. The situation does, of course, vary considerably among states not in the least due to whether or not confessional religious education is offered.

On the one side of the spectrum, we find countries like Belgium, in whose public secondary educational system religious education classes for recognized religions are on offer (and paid for by the state)[(75)] with classes in Islamic education being available since the mid-1970s[(76)]. Indeed, there is currently a debate going on whether even (Catholic) Christian non-state (but subsidized) schools should offer classes in Islamic Education against the backdrop of calls for integration for minorities. The nature of the Islamic education classes also merits some attention. The availability of classes did not mean that there was a uniform – or indeed officially set - curriculum. Classes were, in fact, organized by the Brussels-based Islamic Centre, headed by the Islamic World League and ambassadors of Muslim states, and which also acted

---

73 - This is hardly a new phenomenon; in 1989, the number of Muslims in schools was said to hover around the 6% mark (cf. B. Philippe in Le Monde, 1/12/1989).

74 - Figures as per 31.12.1997; Le Quid, 1998.

75 - It should be added that in all Belgian state schools, Religious Education or Ethics education is obligatory, with pupils being required to choose one or the other. The Religious Education classes on offer are those of the officially recognized religions, i.e. Catholicism, Protestantism, Judaeism and Islam.

76 - Islam was officially recognized by law in 1974 in Belgium.

as the representative body of Muslims residing in Belgium in contacts with the public authorities. Teachers tended to be recruited in Muslim countries. Since the 1990s, the situation has changed with the creation of a uniform curriculum, put forward by the Organization of Belgian Muslims. As I. Mohr (1999; 2000) correctly points out, however, one should perhaps view Islamic Religious Education in the above countries as being 'multiconfessional' inasmuch as no distinction is made between sunni and shi'i dogma in the official recognition of the religion. In practice, Islamic Religious education tends to have a general sunni bias. In any event, the organization and supervision of the curriculum of Islamic Religious Education remains a crucial issue, which has still not been fully dealt with, not least because of conflicting views within the Muslim communities themselves. One aspect which has come into the news very recently is that of the teaching staff, with the French authorities announcing the introduction of an official accreditation scheme (ostensibly predicated on providing proof of a sufficient knowledge of the French language) in an attempt to debar what are perceived to be 'foreign extremists'.

On the European continent, Muslim pupils are not precluded from enrolling in Christian schools. In fact, in Belgium at least there seems to be an increasingly large number of Muslim households who decide to send their children to Catholic schools, with the choice being predicated on the academic qualities of the establishment, irrespective of its religious denomination. Furthermore, Muslim children are able to attend Islamic education classes organized at mosques, by Islamic associations, embassies, etc.

In countries like the France, the Netherlands or Great Britain, on the other hand, the concept of 'recognized religions' is not embedded in law and Religious Education today tends to consist of classes with a multicultural focus within a more holistic approach aimed at

enhancing pupils' moral and spiritual development, rather than being linked to any one religion. Indeed, in the case of Britain this is in compliance with the 1988 Education Reform Act, which clearly sets forth that though "religious traditions in the British Isles are in the main Christian", classes should take "account of the other principal religions represented in" the country. Nevertheless, in certain areas with substantial Muslim communities some schools have taken it upon themselves to provide Islamic education.

At the same time, in both groups of countries, there are private (non-state-subsidized) Islamic schools, the highest number of which can currently be found in Great Britain, where a few are partly subsidized. Private (wholly) state-subsidized Islamic schools are a rarity within the European Union, with the Netherlands being a notable exception (the country currently counts some 45 Islamic primary schools). In France, the first private secondary school (lycée) opened its doors last year. It is worth noting that it does not bar non-Muslims, nor are the Islamic Education classes compulsory for all students.

The number of Islamic schools has spiralled over the past decade in many countries, whereas one may observe that the growth has been the strongest in countries such as Britain and the Netherlands, in which the Muslim community has proper representation at all levels of public life. An unfortunate side effect of the growing success of these establishments is that it has been interpreted by many as being proof of the non-integration of Muslim minorities within their host countries. This perception and a concomitant fear of a development of this trend are particularly noticeable in countries in which Islamic Religious Education has been incorporated into existing curricula. The idea seems to be that a call for confessional education is somehow incompatible with integration into the host society. One may well

wonder about the underlying rationale. Islam is part of the cultural identity of the Muslim minority and as such should be allowed to have an expression in education. Indeed, this strikes at the very heart of the issue; if integration means the abnegation of one's cultural identity, surely we are firmly in the realm of 'assimilation'. Interestingly enough, the criticism voiced with regard to Muslim schools as being a breeding ground for fundamentalism and extremism is never related to Christian schools, nor for that matter Jewish schools (which are purposefully 'segregationist'). Education is far more than the transfer of purely academic knowledge. It is equally about imparting a set of cultural values and principles, even if they diverge from those of the majority?

The issue of Islamic schools is also beset by problems from within, however, with questions about the type of religious education that should be on offer. In Germany, for instance, where despite its 3 million Muslims, Islam is not recognized in the same way that Christian churches and the Jewish faith are, the Islamic Federation has been granted the right to organize Islamic Religious Education classes in state schools. However, this has not resolved the issue since the Berlin-based Federation has been engaged in conflict with the more secular Turkish League has been engaged in a conflict with the Berlin-based Islamic Federation[77]. This kind of situation, which can also be adumbrated in most European states – without necessarily involving the same parties – considerably complicates the establishment of a uniform curriculum for Islamic Religious education as well as for Islamic schools. Indeed, all Member States of the European Union have compulsory schooling, with authorities (either at the national or local level) being responsible for school curricula and setting general educational goals and objectives. Islamic schools also have to comply with this as failure to do so would put pupils

77 - See I. Mohr 1999.

attending those establishments at a disadvantage with their counterparts in non-confessional education. Naturally, this requires close consultation between the authorities and the representative bodies from local Muslim communities. The choice is often, of course, which one? As in many cases none can really lay claim to representing all Muslims, there is always the very real risk of excluding one group or another. The same problem also rears its head in relation to the Religious Education classes, for which a uniform curriculum should also be established by the same parties. A related question is whether Islamic Religious Education should be wholly integrated into the curriculum, which would mean that the teaching methodology, etc. should be made consistent with that of the local educational system. If so, how should this be achieved? An important element here is coeducation, which is currently prohibited in some countries such as Belgium, despite fierce initial protests by Catholic schools.

Another question, which is indirectly, yet inextricably linked with the issue of the official recognition of Islam within the educational system involves the development in the host countries of teacher training courses for teachers in Islamic Religious Education classes. This is without doubt an area which reveals a glaring lack of attention and foresight on the part of European governments. As we have seen, up until now, Islamic Religious Education teachers are predominantly recruited abroad, and even in countries that have Islamic RE teacher training classes, only a handful find their way into schools or in the mosques (as imams). For instance, in Belgium there are two (French-speaking) establishments dispensing such training. However, there are only three (second-generation) imams who have graduated from there. In addition to the fact that clerics trained in Muslim countries are held in greater esteem, there is the fact that the training provided in local institutes is generally not of a high level.

Naturally, this raises the issue of the contents of the teacher training courses (and the creation of specialized higher education establishments for this purpose).

Another alternative involves a recognition (or accreditation) scheme similar to the one applied for foreign teachers in general, with classes being delegated to mosques, Muslim associations, etc. Unfortunately, this again ties in with the previous point. Related to this is a question which is of particular importance to Islamic Religious Education, i.e. the medium of instruction, which, unlike in Christianity is of importance as the Qur'an is revealed in Arabic. Should the Religious Education classes be taught in Arabic? If not – for instance, in the case of Muslims of non-Arab origin – should it be the heritage language or that of the host country? In countries that have several official languages (e.g. Belgium), this in itself gives rise to serious problems as it would imply setting up Islamic teacher training colleges for each of the language communities – three in all (French, Flemish and German)! The language issue is already posing problems in the Flemish part of Belgium, not just in the case of Religious Education but also for imams in the mosques. Indeed, whereas French is the second language in a number of Muslim countries – particularly those in North Africa (except for Libya) whose inhabitants make up the majority of Muslim Arab immigrants in Western Europe (i.e. Morocco, Algeria and Tunisia) – it is not as easy to find trained Islamic scholars/teachers who also speak sufficient Flemish in order to teach. There is also the question of the required qualifications and recognition thereof, which is linked to the role of government and the authorities in education. What is the extent to which European governments or local authorities can and should exercise control over the content, teaching methodology of Islamic education classes?[78] All these questions require an urgent answer

78 - Some researchers, among them U. Manço (2002), are advocating the creation of a professional status for Islamic Religious Education teachers and the appointment of inspectors.

since the training of religious education teachers constitutes a vital component within the integration paradigm. To be sure, they need to be dealt with judiciously and governments should eschew any interference in purely religious matters and one may well wonder whether the proposals by the French Interior Minister Philippe Sarkozy regarding the foundation of a school for religious training with a view to ensuring preaching in French and the creation of a (French) secular Islam are the right approach to fight the spectre of fundamentalist Islam. The same may be said about the heavy-handed reaction on the part of the French authorities to an Algerian imam condoning a husband's right to beat his wife in accordance with Islam (which led to the cleric's expulsion from France). The training of imams is part of the brief of the newly set up Conseil français du Culte musulman (French Council of the Muslim Faith), though it is too early to make any judgements.

In Spain, the counterpart of the French Conseil français du Culte musulman, the Islamic Commission – the representative body of Spain's Muslim community in its dealings with the official authorities -- is also charged with appointing and accrediting teachers under the Act of 1992, which officially recognized Islam on an equal footing with Christianity. However, even in Spain this issue proved to be a difficult one to deal with as in spite of legal provisions with regard to time tables, classrooms, curriculum contents and the pay of teachers, only ten-odd posts have been created in public schools (and then only in the Spanish enclaves on Moroccan soil, i.e. Ceuta and Melilla)[79].

Finally, there is the issue of school holidays, which is hardly as trivial as it may appear at first glance inasmuch as it is bound up with whether or not Islam is awarded official status and is recognized on a par with Christianity. Indeed, Spain is, to date, the only EU country in the Continent where the observance of Muslim holidays is explicitly

79 - Cf. J.-L. Herbert 2003.

provided for by law, and the school and administrative calendars must take into account six (!) Muslim holidays. It is worth adding that Spanish schools (as well as employers) must also make allowances for Muslim hours of prayer, whereas halal food must be available in all public establishments (including, of course, schools), with the Islamic Commission being entrusted with ensuring compliance with the relevant religious precepts.

The fact that Islamic religious festivals are not included in any of the school calendars in other Western European countries – even those with large minorities -, whereas children are not allowed to take days of school in order to fulfil religious rites is, in itself, an indictment of what may be called an, at best, outdated, and, at worst, discriminatory system; most of the school holidays in European countries in fact coincide with Christian festivals. While this was undoubtedly justified in the past, one may well wonder whether a changing society and population does not require changes in this area as well. Furthermore, integration, as has already been mentioned, also implies creating an environment and context in which all citizens feel at home and have an affinity with, and accommodation with religious festivals is part of this. Opponents are often wont to cite the spurious argument that this approach would mean that children would hardly go to school any more as every faith would claim the right to have days off on the *occasion of religious festivals.*

Closing Remarks

One of the main problems facing Muslims in European Union Member-States is that of cultural identity, or, to be more precise, the lack of it, torn as they are between the traditions of their parents' (or grandparents') home countries and that of the host society. In reality, they find themselves in a state of limbo as they do not have access to either; their 'ancestral' home is a foreign land, while within the

society in their country of birth and residence they are viewed as the Other, very much the way their parents and grandparents were.

Integration is a multi-level, multidimensional process within which various socio-economic, political, legal, and cultural factors come into play. One may wonder, however, whether a holistic approach, which cuts across these dimensions rather than tackling this or that one, is not the answer. Indeed, what good are anti-discrimination laws if individuals are effectively excluded as a result of a poor income and housing, if they cannot participate in the political process at all levels and take part in the shaping of the common destiny of society.

Unlike other minorities (ethnic or religious), the condition of Muslim minorities is exacerbated by the image of Islam created over the past decades as a religion of hatred and jihad. The discourse is one diabolization, which does little else but promote entrenchment on both sides.

Integration is a two-way process and the recipient states have a responsibility as well; integration does not rely on legislation alone. It must be rooted in a mutual respect of fellow citizens within a democratic and free society, with all actors being entitled to claim their distinctiveness, without having to pay for it through a loss of rights. Different, but equal.

****

References

Abduh, Muhammad & M. Rashid Rida (1927-36): Tafsir al-Qur'an al-hakim, Cairo.

Aumer, Joseph (1866): Die arabische Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in Muenchen, (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliotheca Regiae Monacensis, I/2), Munich.

Arié, Rachel (1992): "Les minorités religieuses dans le royaume de Grenade (1232 -1492", R.E.M.M.M., 63-64, pp. 51-61.

Bader, Veit (ed.) (1997): Citizenship and Exclusion, Houndmills: Macmillan.

Bauböck, Rainer (1994): Transnational Citizenship, Aldershot: Elgar.

Boyer, Alain (1999): L'Islam en France, Paris.

Brockelmann Carl (1937-49): Geschichte der arabischen Literatur, 2 vols, 3 Suppl. vols, Leiden: E. J. Brill.

Brown, L. C. (2000): Religion and state. The Muslim approach to politics, New York.

Brubaker, Roger (1992): Citizenship in France and Germany, Cambridge Mass.: Harvard University Press.

Bryant, Christopher G. A. (1997): "Citizenship, national identiy and the accommodation of difference. Reflections on the German, French, Dutch and Btrish cases", New Community, 23:2, pp. 157-172.

Carrete Parrondo, Carlos (1992): "Les Juifs dans l'Espagne médiévale. Etat bibliographique (1965-1991)", R.E.M.M.M., 63-64, pp. 103-113.

Castles, Stephen (1995): "How nation-states respond to immigration and ethnic diversity", New Community, 21:3, pp. 293-308.

Cesari, Jocelyne (2002): "L'Islam en Europe", Musulmans d'Europe, CEMOTI, No. 33.

Commission of the European Communities (2000): Communication from the Commission to the Council and the European Parliament on a Community Immigration Policy (COM (2000) 757), Brussels.

Commission of the European Communities (2001): Communication from the Commission to the Council and the European Parliament on an Open Method of (COM (2001) 387), Brussels.

Commission of the European Communities (2003): Communication from the Commission to the Council, the European Parliament, the European Economic and Social Committee and the Committee of the Regions on Immigration, Integration and Employment (COM (2003) 336), Brussels.

Cook, M (1984).: "Magian cheese: an archaic problem in Islamic Law", BSOAS, XLVII:3, 449-467.

Daniel, Norman (1993): Islam and the West. The Making of an Image, Oxford: Oneworld Publications.

Daniel, N. (1986): The Arabs and Mediaeval Europe, 2nd ed., London: Longman.

Dasseto, F., B. Maréchal, J. Nielsen (eds.) (2001): Convergences musulmanes.

Aspects contemporains de l'Islam dans l'Europe élargie, Louvain-la-Neuve.

Davison, R. (1985): "Vienna as a Major Ottoman Diplomatic Post in the Nineteenth Century" in A. Tietze ed., Habsburgisch-osmanische Beziehungen..., Vienna, pp. 251-280.

De Angelo, Carlo (2001-2): 'Le problematiche socio-giuridiche connesse all' immigrazione islamica in Europa con particolare riguardo alla situazione taliane', JAIS, IV, pp. 27-48.

De Epalza, Mikel (1992): "Les Mozarabes. État de question", R.E.M.M.M., 63-64, pp. 37-50.

De Ley, H. (2004): Moslims in de Europese lekenstaten, http://www.flwi.ugent.be/cie/ RUG/deley30_2.htm.

Dupont-Ferrier, G. (1921-5): Du Collège de Clermont au Lycée Louis-le-Grand (1563- 1920), 3 vols, Paris: De Boccard.

EI1, EI2: see Encyclopaedia of IslamEncyclopaedia of Islam, 1st edition, 4 vols, Leiden/London, 1913-34 (Supplement, 1938) [= EI1]; 2nd edition, Leiden/ London (E. J. Brill), 1960- [= EI2].

Eickelman, D. & J. Piscatori (eds.) (1990), Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination, Berkeley/Los Angeles: Routledge.

Entzinger, Han (n.d.): Participation politique et sociale des immigrés au processus d'intégration, http://www.commune.torino.it/cultura/intercultura/12/12e4-1.html1 0.05.2004).

Entzinger, H. (1990): "The lure of integration", European Journal of International Affairs, 4, pp. 54-73.

Entzinger, H. & R. Biezeveld (2003): Benchmarking in Immigrant Integration, European Research Centre on Migration and Ethnic Relations, Erasmus University Rotterdam.

European Economic and Social Council (2003): Opinion of the European Economic and Social Committee on Access to European Union Citizenship. Own Initiative Opinion (SOC 141 2003), Brussels.

Favell, Adrian (1998): Philosophies of Integration: Immigration and the Idea of Citzenship in France and Britain, London: Macmillan.

Findley, Carter Vaughn: Ottoman Civil Officialdom. A Social History, Princeton, 1989.

Fück, J. (1955): Die arabischen Studien in Europa bis den Anfang des 20.

Jahrhunderts, Leipzig.

Fukuyama, Francis (1992): The End of History and the Last Man, Penguin. GAL, GALS see Brockelmann

García-Arenal, Mercedes (18992): "Rapports entre groupes dans la Péninsule ibérique", R.EM.M.M., 63-64, pp. 91-101.

Gaspard, Françoise & Farhad Khosrokhavar (1995): Le foulard et la République, Paris: La Découverte.

Geisser, V. (2003): La nouvelle Islamophobie, Paris: La Découverte.

Gourévitch, Jean-Paul (2000): La France africaine, Paris.

Graf, Georg (1944-53): Geschichte der christlichen arabischen Literatur, 5 vols, Vatican.

Gurfinkiel, Michel (1997): "Islam in France: the French way of Life is in Danger", Middle East Quarterly, IV:1 (March).

Hammar, Tomas (ed.) (1985): European Immigration Policy: A Comparative Study, Cambridge University Press.

Hammar, T. (1990): Democracy and The Nation State. Aliens, Denizens and Citizens in a World of International Migration, Aldershot: Avebury.

al-Hara'iri, Sulayman: Ajwibat al-hayara `an qalansuwat al-Nasara, Paris, 1862.

Hargreaves, Alec t(1995): Immigration, 'Race' and Ethnicity in Contemporary France, London: Routledge.

Herbert, Jean-Loup (2003): "Le Réveil d'al-andalus. Un statut pionnier pour l'islam espagnol", Le Monde Diplomatique, January.

Heyworth-Dunne, James (1940): "Printing and Translation under Muhammad 'Alî: The Foundation of Modern Arabic", Journal of the Royal Asiatic Society, pp. 325- 349.

Heyworth-Dunne, J. (1938): An Introduction to The History of Education in Modern Egypt, London: Luzac and Co.

Hollifield, James F. (1997) : L'immigration et l'état-nation à la recherche d'un modèle national, Paris : L'Harmattan.

Houtsma, M. (1888): Uit de Oostersche correspondentie van Th. Erpenius, Jac. Golius en Lev. Warner, Amsterdam.

Humbert, Jean Pierre Louis (1819): Anthologie arabe, ou Choix de poésies arabes inédites, traduites en français, avec le texte en regard, et accompagnées d'une version latine littérale, Paris: Treuttel et Würtz.

Huntington, Samuel P. (1993): "The Clash of Civilizations", Foreign Affairs.

Ibn Munqidh, 'Usama: Kitab al-I'tibar, ed. Hartwig Derenbourg (ed.), Paris, 1886;

English trans., P. K. Hitti: An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades, New York, 1929.

al-Jabarti, 'A. (1997): 'Aja'ib al-athar fi 'l-tarajim wa 'l-akhbar, 4 vols, Cairo: Maktabat Madbuli.

Joppke, Christian (1999): Immigration and the Nation-State. The United States, Germany and Great Britain, Oxford University Press.

Kahhala, 'U. R. [n.d.]: Mu'jam al-mu'allifin. Tarajim musannifin al-kutub al - 'Arabiyya, 15 vols, Beirut: Dar al-ahya al-turath al-'Arabi.

Kepel, Gilles (2003): Jihad. The Trail of Political Islam, London.

Kepel, G. (1997): Allah in the West, Stanford University Press.

Khalid Masud, K. (ed.) (2000): Travellers in Faith. Studies of the Tablighi Jama'at as Transnational Islamic Movement for Faith Renewal, Leiden.

Kuneralp, S. (1986): "Diplomates et consuls ottomans en France au XIXe siècle", in H. Batu & J. Bacqué-Grammont eds., L'Empire ottoman, la République de Turquie et la France, Istanbul, pp. 305-313.

Layton-Henry, Z. (1990): The Political Rights of Migrant Workers in Western Europe, London: Sage.

Lewis, Bernard (1964): The Middle East and the West, New York.

Lewis, B. (1990): "The Roots of Muslim Rage", The Atlantic Monthly, September.

Lewis, B. (1993): Islam and the West, Oxford University Press.

Lewis, B. (1994): The Muslim Discovery of Europe, London: Phoenix.

Lewis, Philip (1994): Islamic Britain. Religion, Politics, Identity among British Muslims: Bradford in the 1990s, London.

Louca, Anouar: Voyageurs et écrivains égyptiens en France au XIXème siècle, Paris, 1970.

Manço, Ural (n.d.) [1996]: Turks in Western Europe, Unpubl. Research paper (http://www.flwi.ugent.be/cie/umanco/umanco3.htm.

Manço, Ural (1997): Des organizations socio-politiques comme solidarité islamique dans l'immigration torque en Europe, Brussels.

Manço, U. (2002): 'Les Musulmans de Belgique et d'Europe', talk delivered at the conference Chrétiens du Proche Orient, Musulmans d'Europe, quel Dialogue de Cultures?, (MEDEA/Centre Permanent pour la Citoyenneté et la Participation, Amitiés Libanaises et Facultés Universitaires Saint-Louis), Brussels, 26 April 2002.

Masson, F. (1881: "Les Jeunes de langues. Notes sur l'éducaton dans un établissement des Jésuites au XVIIIe siècle", Le Correspondant, Noouvelle série, LXXXVIII.

Michaud (1854): Biographie universelle ancienne et moderne, ou Histoire par ordre alphabétique, de la vie publique et privée de tous les hommes qui se sont fait remarquer par leurs écrits, leurs actions, leurs talents, leurs vertus ou leurs crimes. Nouvelle édition, revue, corrigée et considérablement augmentée d'articles omis ou nouveaux, 43 vols, Paris (C. Desplaces)/Leipzig (G. A. Brockhaus).

Mohr, I. (1999): "Islam-Unterricht: Wieviel Religion braucht die Schule?", Zeitschrift für KulturAustausch, 4.

Mohr, I. (2000): "Islamischer Religionsunterricht im europäischen Vergleich", paper read at the conference on "Muslime und moderne Gesellschaften" at the Heinrich Böll Foundation (14.02-18.02), http:://www.erfurt.de/ islamwissenschaft/mohr-vortrag.html.

Molénat, Jean-Pierre (1992): "Mudéjars et mozarabes à Tolède du XIIe au XVe siècles", R.E.M.M.M., 63-64, pp. 143-153.

Nasrallah, Joseph (1958): L'imprimerie au Liban, Beirut.

Newman, D. (2004): An Imam in Paris. Al-Tahtawi's Visit to France (1826-1831), London: Saqi Books.

Newman, D. (2002a): "Tunisian representation in Europe in the 19th century: the controversy surrounding the foundation of consulates in Belgium (1863-1865)", Les Cahiers de Tunisie, No. 181, pp. 25-45.

Newman, D. (2002b): "Myths and Realities in Muslim Alterist discourse: Arab Travellers in Europe in the Age of the Nahda (19th c.)", Chronos, 5, pp. 7-76.

Newman, D. (2001): "Arab Travellers to Europe until the End of the 18th century and Their Accounts: Historical Overview and Themes", Chronos, 4, pp. 7-61.

Nielsen, J. (1995): Muslims in Western Europe, 2nd ed., Edinburgh.

Niessen, Jan (2001): Diversity and Cohesion: New Challenges for the Integration of Immigrants and Minorities, Strasbourg: Council of Europe.

Pérès, Henri: "Voyageurs musulmans en Europe aux XIXe et XXe siècles", Mémoires de l'Institut d'Archéologie Orientale du Caire, LVXIII (Mélanges Maspero), III, 1935-40, 185-195.

Pickthal, M. M. (1996): The Meaning of the Holy Qur'an, New Delhi: UBSPD.

Raphael, P. (1950): Le rôle du Collège maronite romain dans l'Orientalisme aux XVIIe et XVIIIe siècles, Beirut.

Renan, Ernest (1947): Oeuvres complètes, 5 vols, ed. Henriette Psichari, Paris: Calmann-Lévy.

Rex, John, (1991): Ethnic Identity and Ethnic Mobilisation in Britain, Coventry: University of Warwick (Centre for Research in Ethnic Relations).

Sabat, Khalil (1958): Tarikh al-tiba'a fi 'l-sharq al-'Arabi, Cairo: Dar al-Ma'arif.

Saint-Blancat, C. (1999): L'Islam in Italia. Une presenza plurale, Rome: Edizoni Lavoro.

Sarkis, Y. (1928): Mu'jam al-matbu'at al-'Arbiyya wa 'l-mu''rraba, 2 vols, Cairo: Maktabat al-Thaqafa al-diniyya.

Schick, Irvin C. (1999): The Erotic Margin. Sexuality and Spatiality in Alterist Discourse, London/New York: Verso.

Schiffauer, Werner (2004): Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüs,

http://www.flwi.ugent.be/cie/CIE2/schiffauer1.htm.

Shadid, W. A. R. & P. S. van Koningsveld (1995): Religious Freedom and the Position of Islam in Western Europe. Opportunities and Obstacles in the Acquisition of Equal Rights, Kok Pharos.

Shaykhu, Luwis (1991): al-Adab al-'Arabiyya 1800-1925, Beirut: Dar al-Mashriq.

Soysal, Yasemin N. (1994): Limits of Citzenship: Migrants and Postnational Membership in Europe, Chicago Ill.: The University of Chicago Press.

Speziale, F. (2000): "I sentieri di Allah: aspetti della diffusione dell'Islam delle confraternite in Italia", La Critica Sociologica, 135 (Oct./Nov.), pp. 10-32.

Tusun, `Umar: al-Ba`that al-`ilmiyya fi `ahd Muhammad `Ali thumma fi `ahday `Abbas I wa Sa`id, Alexandria, 1934.

Watt, W. Montgomery (1972): The influence of Islam on Medieval Europe, Edinburgh University Press.

Wielandt, Rotraud: Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur, Beirut, 1980.

Ye'or, Bat (1985): The Dhimmi. Jews and Christians under Islam, London: Associated University Presses.

Zincone, G. (1992): Da sudditi a cittadini: le vie dello stato e le vie della società civile, Bologna.

****

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

الأقليات: قضايا الهوية والاندماج

أ.د. دانيال نيومان

كان لهجرة العرب والمسلمين للغرب تبعات كثيرة تجلت في تشكيل أقليات مسلمة في أوروبا خاصة في الربع الأخير من القرن العشرين، إضافة إلى التحديات التي تواجه المجتمعات الأوروبية في الآونة الأخيرة، إلى جانب ذلك هناك تغيرات ذات معالم بارزة أثرت في الديناميكية الاجتماعية الأوروبية والتي اعتبرت دخيلة على تلك المجتمعات، وكان لها أثر كبير على عملية استيعاب المسلمين، وخاصة من ذوي الأصول العربية الذين انخرطوا مع السكان الأصليين. هذا وقد تنامت الحركات المعادية للإسلام والمسلمين وخاصة عقب الحرب الأهلية في الجزائر، والصراع الفلسطيني - الإسرائيلي، وأحداث الحادي عشر من سبتمبر عام ٢٠٠١ في الولايات المتحدة، مما أدى الى قيام الولايات المتحدة بإعلان الحرب على الإرهاب والغزو الذي شنته على أفغانستان والعراق تحت ذريعة ما يسمى بالحرب على الإرهاب، وقد تناص هذا العداء مع ظهور كتابات لبعض الساسة والكتاب الأميركيين الذين أشعلوا نار الفتنة بين المسلمين والغرب بكتاباتهم المسمومة والمشحونة بالحقد والكراهية ويأتي على رأس القائمة الكاتب الأميركي صامويل هنتنجتون.

بالإضافة إلى ذلك تنامت حركة العداء والخوف من كل ما هو أجنبي وكان للعامل الاقتصادي دور بارز في إشعال نار الفتنة وخاصة بين دول الاتحاد الأوروبي وقد تجلت هذه الفكرة بين الساسة اليمينيين المتطرفين في بعض الدول الأوروبية مثل الدانمرك والنمسا وبلجيكا، مما جعل بعض تلك الحكومات تشدد الرقابة على المسلمين، فعلى سبيل المثال كانت هناك محاولات جادة للتضييق على أئمة المساجد واتخاذ إجراءات أمنية

* اختار الباحث عنواناً آخر لبحثه هو (الأقليات العربية المسلمة في الاتحاد الأوروبي «نموذج لاندماج الأقليات»).

مشددة تخفي وراءها شحنة كبيرة من الكراهية والحقد والانحياز ضدّ كل ما هو مسلم، ولعل أكبر شاهد على ذلك ما صدر عن الحكومة الفرنسية من منع الطالبات المسلمات من ارتداء الحجاب.

وعلى الرغم من النقل السياسي والاجتماعي الذي تمثله الجالية الإسلامية في معظم الدول الأوروبية مثل (فرنسا، إسبانيا، وبريطانيا، بلجيكا، وهولندا) إلا أنهم لا يتمتعون بحقوقهم السياسية كأقرانهم أصحاب البلاد الأصليين.

نتيجة لذلك نجد أن عملية اندماج المهاجرين المسلمين مع المجتمعات الأوروبية أصبحت في الآونة الأخيرة صعبة المنال وقضية مثيرة للجدل أكثر من أي وقت مضى.

يقول الباحث أن هذه الدراسة تهدف إلى تسليط الضوء على الوجود الإسلامي في أوروبا وما يثار من تبعات على الجالية الإسلامية في ظل الظروف الدولية التي تهيمن عليها قوى تسلطية، كما يتعرض الباحث إلى الآثار المترتبة على الهوية الإسلامية من الناحيتين الثقافية والدينية والوجود الإسلامي في الحياة السياسية والاجتماعية في أوروبا.

****

Arab-Islamic Civilization and the West: From Disagreement to Partnership
Arab Muslim Minorities in the European Union: the Integration Paradigm

Dr. Daniel Newman

"Summary"

Immigration and the subsequent creation of minority populations have, particularly since the latter quarter of the Twentieth century, become of the major challenges facing European societies. This is particularly salient in the case of non-European population movements. In addition to changes within the social dynamics of what were formerly nation-states, other extraneous factors have had considerable impact as well on the perception of Muslims, particularly those of Arab descent, by indigenous European populations. The civil war in Algeria, the Israeli-Palestinian conflict, the events following September 9, 2001, the US-led so-called 'war on terror' and the invasions of Afghanistan and Iraq, resulted in an already rising anti-Muslim sentiment in the Western world, with the apocalyptic visions propounded by the likes of S.P. Huntington rekindling age-old animosities.

Within the European Union, xenophobia has also been fuelled by economic factors and the enlargement of the European Union and its perceived threat to prosperity within the existing Member States of the EU. This sentiment has manifested itself in the growing popularity (and electoral successes) of extreme right-wing political parties across the European Union (e.g. Denmark, Austria, Belgium). To this one should add growing attempts by some governments to tighten controls over Muslims, including the appointment of imams in mosques, as well as the introduction of measures perceived as having a clearly anti-Muslim bias, a case in point being the banning of the headscarf

(hijab) in France. Despite the creation of representative bodies and the presence of Muslims in the political institutions of most countries with substantial Muslim communities (e.g. France, Spain, Britain, Belgium, the Netherlands), the latter do not weigh on the decision-making processes in their countries of residence (not least because most of their members do not have the right to vote). As a result, the integration of the immigrant Muslim populations into European societies seems both more remote and controversial than ever, with several axes of tension. In the course of this contribution, a brief survey of the Arab Muslim presence in Europe is followed by a discussion of the changing perceptions towards Muslims, the issue of integration and the consequences on identity – both cultural and religious – of the populations concerned, and the issue of participation and representation of Muslims in society and political life.

****

Las minorías árabes en la Unión Europea
Un ejemplo de asimilación

Por/Daniel Newman

Resumen

La emigración árabe e islámica a Europa tuvo varios resultados, dentro de los cuales se destaca la formación de minorías musulmanas, especialmente en el último cuarto del siglo XX y también los desafíos con los que se enfrentan las sociedades europeas en los últimos años. Al otro lado, se observa que la adversidad hacia el Islam y los musulmanes ha crecido notablemente por varios motivos como: de la guerra civil de Argelia, el enfrentamiento palestino-israelí, los atentados del 11 de septiembre del año en los Estados Unidos, después de los cuales éstos atacaron a Afganistán e Irak con el argumento de la pretendida "guerra contra el terrorismo". El odio hacia los musulmanes se intensificó sobremanera con la aparición de los escritos de algunos políticos y pensadores norteamericanos, a cuya cabeza viene Samuel Huntington, con los cuales intentaron prender el mego de la discordia entre el Occidente y los musulmanes.

Además, la xenofobia creció por motivos económicos en algunos países de la Unión Europea como Dinamarca, Austria, Bélgica, etc. donde los políticos extremistas de la derecha tomaron medidas de restricción contra los musulmanes. Un claro ejemplo de esto es la decisión del gobierno francés de prohibir a las estudiantes musulmanas que pongan el velo.

A pesar del peso político y social de las minorías islámicas en la mayoría de los países europeos (Francia, España, Inglaterra, Bélgica,

Holanda, etc.), estos musulmanes no gozan de los mismos derechos políticos de los indígenas.

Debido a ello, la tarea de asimilación de las minorías musulmanas en las sociedades europeas se hizo más difícil y casi inalcanzable en los últimos tiempos a pesar de las influencias negativas que puedan surgir de la marginación de estas minorías en el campo cultural, político, social y económico.

****

Les minorités arabes et musulmanes dansl'Union Européenne: "Modèle d'insertion des minorités"

Dr.Daniel Newman

L'émigration arabe et musulmane en Europe a eu beaucoup de conséquences matérialisées par la formation de minoritiés musulmanes en Europe, surtout au cours du dernier quart du XXe siècle, en plus des défis qu'affrontent les sociétés européennes ces derniers temps. A côtè de de cela, il y a des changements très évidents qui ont influencé la dynamique sociale européenne et ont été considérés étrangers à ces sociétés et qui ont eu un grand effet sur l'insertion des musulmans, surtout ceux d'origine arabe qui ont intégré les autochtones. En même temps, les mouvements ennemis de l'Islam et des musulmans se sont dévéloppés surtout après la guerre civile en Algérie, la lutte israëlo-palestinienne et le 11 septembre aux Etats-Unis qui a amené les américains à déclarer la guerre au terrorisme et à envahir l'Afghanistsn et l'Irak sous le prétexte de ce qu'on appelle la lutte contre le terrorisme. Cette animosité s'est accrue avec l'apparution des écrits empoisonnés et plein de haine et à leur tête l'écrivain américain Samuel Huntington.

En plus de cela, le mouvement d'animosité et de crainte de tout ce qui est étranger, s'est dévéloppé chez les politiciens d'extrême droite dans des pays comme le Danemark, l'Autriche et la Belgique, ce qui a amener une partie de ces gouvernements à renforcer la surveillance des musulmans. Il y avait par exemple des tentatives sérieuses pour acculer les Imams des mosquées et des procédures sécuritaires exagerées et cachant de grandes charges de haine , de xénophobie et de parti pris contre tout ce qui est islamique. La prevue la plus tangible est la décision française d'interdire le voile à l'école.

Malgré le poids politique et social de la colonie musulmane dans la plupart des pays européens comme la France, l'Espagne, le RoyaumeUni, la Belgique et la Hollande, les musulmans ne jouissent pas de leurs droits comme leur compatriotes autochtones. Par

conséquent, l'insertion des immigrés musulmans dans les sociétés européennes est devenue trop difficile ces derniers temps.

L'auteur dit que cette étude cherche à mettre la lumière sur la présence musulmane en Europe et sur tout ce qui se dit sur la colonie musulmane dans cet environnement international contrôlé par la force impérialiste.. Il aborde aussi l'identité islamique et ce qu'elle subit sur le plan cuturel et religieux. Enfin il aborde la présence de l'Islam dans la vie politique et social en Europe.

****

رئيس الجلسة:

شكرًا ليتني كنت أتكلم الإنجليزية كما يتكلم الدكتور دانيال نيومان اللغة العربية.

وقبل أن أعطي الكلمة للدكتور نبيل مطر أود أن أقول إنه يجب أن لا ينسى الأوروبيون أن مئات الآلاف من أبنائنا ماتوا في أوروبا ونقلوا إليها قسرًا في الحروب.. الحرب العالمية الأولى والثانية.. بالإضافة إلى من بذلوا عرقهم وأشلاءهم في بناء أوروبا وخاصة في الأعمال التي كان يترفع عنها كثيرون.

بالنسبة للإدماج والاندماج السؤال المطروح، هل هو اندماج اجتماعي أم مسخ للهوية الوطنية؟

الكلمة الآن للدكتور نبيل مطر فليتفضل مشكورًا..

الدكتور نبيل مطر:

أود أن أتقدم بالشكر الجزيل لمؤسسة البابطين وإلى السيد عبدالعزيز سعود البابطين لجمعنا في هذا المؤتمر، وأود أن أشكر جامعة قرطبة ورئيسها وإدارتها التي استقبلتنا بالترحاب وتقدم لنا كل ما يساعدنا في حوارنا وبحثنا..

****

The Islamic Paradigm in Early Modern Maghrib

Nabil Matar

Florida Institute of Technology

nmatar@fit.edu

Tuba lil-Muslim al-ladhi yakoon lehu sadeeq nasrani wa tuba lil-nasrani al-ladhi yakoon lahu sadeeq muslim.(Blessed is the Muslim who has a Christian as his friend, and the Christian who has a Muslim as his friend.) A Morisco invocation.

In the late medieval and early modern periods, the political and social borders between the Christian European Mediterranean and the Muslim North African Mediterranean were not yet totally separated[1]. The holy man, Abu Marwan, in the account by Ahmad bin Ibrahim al-Qishtali, traveled across the lands of Islam, from Morocco to Iraq, meeting both native as well as European nasara and ruum, both good and bad, some to remain Christian and others to convert to Islam[2]. At the same time, Ariosto created in the fictional world of Orlando

1 - The frontier between Muslim and Christian "was, rather, a fluid area," as Andrew Hess noted, "including Islamic communities in southeastern Spain and Spanish forts on the coast of the Maghrib, "Andrew Hess, "The Moriscos: An Ottoman Fifth Column in Sixteenth-Century Spain," The American Historical Review, 74 (1968), 7 in 1-25. See also "L'Islam et la Chrétiente, ces deux mondes hostiles, sont loin d'être complètment étanches ou réfractaires l'un à l'autre," Bernard Rosenberger, "Mouriscos et Elches: Conversions au Maroc au Début du XVIe Siècle," in Relaciones de la Península Ibérica, ed. García-Arenal and María J. Viguera, 621.

2 - Ahmad ibn Ibrahim al-Qashtali, Tuhfat al-mughtarib bi-bilad al-Maghrib, ed. Fernando de la Granja (Madrid, 1974).

Furioso a world where Christian heroes moved from Iceland to Tunis, and from Paris to Oran, and met Arab and Turkish Muslims, both good and bad, some to remain Muslim and others to convert to Christianity. There was movement around the Mediterranean, and despite conflicts and rivalries, both Christians and Muslims enjoyed cultural, religious and commercial inter-crossings that preceded the boarder lines of modernity(3). Even if some of the crossings were only in literature, they show how the early modern Mediterranean continued to be open to exploration, invention and exchange, and how events were interconnected and news widely disseminated among both the Muslim as well as Christian populations of the basin and beyond. As Fernand Braudel showed in his magisterial study, the second half of the sixteenth century witnessed a complex and far-reaching Mediterraneanism(4).

Other historians, however, have rejected the Braudelian model of a polycentric but intertwined Mediterranean (notwithstanding the complexity of that term), and located in 1492 the beginning of eurocentrism as the defining model of early modern international relations. As Europe's religious and military imperialism was launched, according to writers as different as Edmundo O'Gormann, Enrique Dussel and Samir Amin, the history of all parts of the world with which Europeans came in contact, whether by conquest, as in the Americas, or by trade and military conflict, as in North Africa and the Middle East, became eurocentric. For these writers, the year 1492 marked the birth of modernity as the religions, languages, and cultures

---

3 - For the commercial dealings, see José Juan Vidal, "Le commerce de blé en Majorque et l'Afrique du nord au XVIeme et XVIIeme siècles," in Actes du Premier Congrès d'histoire et de la civilisation du Maghrib (University of Tunis, 1979), 2:129-155.

4 - Fernand Braudel, The Mediterranean and the Meditteranean World in the Age of Philip II, trans. Siân Reynolds (New York: Harper Colophon Books, 1949), 2 vols.

of Europe stamped lands as far away as America and the Philippines, the Solomon Islands and India[5].

But from the Arabic Western perspective, Mediterraneanism continued to prevail well into the early eighteenth century because the Magharibis did not develop the intellectual paradigms and technological tools that undermined it among their European counterparts[6]. Nor did they develop the discourse of oppositionality, which, by the end of the sixteenth century, was already defining "Europe" and pitting "Europeans" against the rest of the non-Christian world[7]. As Michel Foucault stated in The Order of Things, European discrimination and differentiation came to supersede resemblance, alikeness and similitude – both in the scientific field, as he argued[8], as well as in the humanistic and anthropological fields. In the seventeenth century, the beginning of the "modern" in Europe took shape, instigated by the grounding of the European national identities on religio/denominational bases: to be English in national identity was to be Anglican in religious confession with English Catholics

5 - Edmundo O'Gorman, The Invention of America (Bloomington: Indiana U.P., 1961); Enrique Dussel, The Invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity, trans. Michael D. Barber (New York: Continuum, 1995); Samir Amin, Eurocentrism, trans. Russell Moore (New York: Monthly Review Press, 1989). For a critique of Eurocentrism, see Val Moghadam, "Against Eurocentris and Nativism: A Review Essay on Samir Amin's Eurocentrism and Other Texts," Socialism and Democracy (1989): 81-104.

6 - It is difficult to disagree with Horden and Purcell who reject such dividing up of the past in the context of Mediterranean history: Peregrine Horden and Nicholas Purcell, The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History (Oxford: Blackwell Publishers, 2000), 326. But it is also difficult not to see the decisiveness of 1492 and 1609 in the context of North African history.

7 - See my "The Question of Occidentalism in Early Modern Morocco," in Postcolonial Moves in Medieval and Early Modern Studies, ed. Patricia Ingham and Michelle Warren (Palgrave, 2003), 153-173.

8 - The Order of Things (New York: Vintage, 1994), 55.

dispersed in a European diaspora; the St. Bartholomew Massacre in Paris in 1571 and the revocation of the Edict of Nantes in 1685 with the subsequent expulsion of the Huguenots over a century later, confirmed that French meant Catholic. Spanish and Portuguese meant very Old Catholic to the point where they excluded those whose ancestors had been converts from Islam and Judaism. If a "rift . . . sprang open in the Mediterranean," as Thierry Hentsch wrote, "it originated in the West.(9)"

It was in this period that religion began to shape an exclusionary nationalism(10), and a sharp line was drawn that led to the complete separation of Muslims from the world of the Christians. Not a single European political theoretician, or for that matter, religious thinker, statesman, or writer argued for a place within the "religio-national state" and "western civilization/Christendom" for the Muslim qua Muslim. Only in the writings of John Locke at the end of the seventeenth century did the possibility for the toleration of Muslims qua Muslims in England arise: but nowhere else before him(11). And despite the importance of Locke's theory, no practical changes were instituted to make possible Muslim citizenship in the western national state in the way that the Qur'anically-guided Islamic principalities and

---

9 - Thierry Hentsch, Imagining the Middle East, trans. Fred A. Reed (Montreal: Black Rose Book,1992), 59. See also Linda Darling: "It appears that one way of dealing with this increased contact was to thicken the imagined wall between them [Europe and the Middle East]. This distancing seems to have begun on the European side," "The Renaissance and the Middle East," in A Companion to the Worlds of the Renaissance (Malden, MA: Blackwell, 2002), 64.

10 - See Anthony W. Marx, Faith in Nation: Exclusionary Origins of Nationalism (Oxford: Oxford University Press, 2003) where he traces the beginning of a religiously-defined nationalism from the expulsions in Spain of 1492; see also for Britain Linda Colley, Britons: Forging the Nation, 1707-1837 (Yale University Press, 1992).

11 - See my "The Toleration of Muslims in Renaissance England: Practice and Theory," in Religious Toleration from Cyrus to Defoe: The Variety of Rites, ed. John c. Laursen (New York: St. Martin's Press, 127-147.

empires had made for the religious minority. Meanwhile, in the Ottoman-administered cities of the North African coast, as well as the royal cities of Morocco, there existed frequently a mix of peoples, religions, and languages similar to the "polylingual, polyethnic, and polyreligious metropolis" of Istanbul, and which, as Daniel Goffman noted, was in sharp contrast to the monochromatic cities of the European world[12]. Maghribi society was more capable of accommodating the Christian and Jewish minorities, visitors and residents, both theologically and practically, than was European society.

Fighting to repel Ottoman advances, and to separate themselves as arab, different and differentiated from the turk, from Ahmad al-Mansur in 1578 to Mulay Ismail in 1727 and after, Moroccans were the only people that remained outside Ottoman hegemony, that nurtured the most consciously Arabic culture in the whole of the Mediterranean basin, and that enjoyed extensive relations with Spain, France, England and Holland. These Moroccans/Maghribis, and sometimes their fellow Magharibis from Algeria and Tunisia, viewed the Christian West, bilad al-nasara through a paradigm of inter-racial and inter-religious co-option, to use Tarif Khalidi's term -- a paradigm where difference was recognized but not transformed into oppositionality, diversity was accepted without exclusion or separation. This paradigm puts to question the inevitability of oppositionality in cultural encounter on which Orientalism and Occidentalism rest: it shows that it is not necessary that what prevailed in the West or the Far East should also have prevailed in Islam; nor is it necessary that if the West imagined the Islamic world through lenses of invention and control, or to use Alan Grosrichard's term[13], through fantasy, and imbued that invention with all the

---

12 - Goffman, The ottoman Empire, 54.

13 - Tarif Khalidi, "Islamic Views of the West in the Middle Ages," Studies in Interreligious Dialogue 5 (1995):31-42.

anxieties and fear of specific moments in history, that the Muslims should have also, and inevitably, invented the Christian West and imbued that invention with anxiety, hostility, or exclusion. It is not necessary that the Muslims practiced occidentiosis, as Edward Said termed it, doing unto the Europeans what the Europeans had done unto them.

Before turning to the reasons for Islam's co-optive breadth, I will briefly address the thesis that is being disseminated by Ian Buruma and Avishai Margalit in Occidentalism (2204). To prepare for this book, two articles appeared in the New York Review of Books to publicize and loudly praise it[14]. Furthermore, numerous blurbs were solicited all of which hailed its "pioneering" and "groundbreaking" insight, while others bluntly proclaimed it the final nail in the argument of Edward Said's Orientalism[15]. But as Amazon.com advertised the book, it mentioned that those who bought this new release, had also turned to buy Samuel Huntington's nefarious Clash of Civilizations. Clearly, Occidentalism was not a work of intellectual perspicacity but of polemical vituperation.

Occidentalism's argument is simple: that in the same way there was a discourse of West over East, in this case Euro-American West over Islamic East, so was there also a discourse of the Orient, Japan in particular and nineteenth- and twentieth-century Germany, over the Euro-American West. The authors describe that discourse as a hostility on the part of the Orient toward "materialism, liberalism, capitalism, individualism, humanism, rationalism, socialism, decadence and moral laxity." More specifically, they argue that Occidentalism is a "stance" by which anti-Westerners attack the less-than-human-beings of the West. And they attack it because of the following four points: that the "West prefers the sinful city to the

14 - 17 January 2002 and 6 February 2004.

15 - The Amazon.com site for the book includes numerous evaluations of the book.

virtuous countryside; the West destroys heroism and replaces it by trading; the West thinks only of matter over spirit; and the West worships evil." They then proceed to show where they derived their thesis: from a 1937 Japanese document and the writings of German National Socialists, chiefly Oswald Spengler in which the Asian and European writers denounced racially and ethnically different peoples among them.

And then, in a fantastic leap, the authors conclude that the "Occidentalism" which they had identified in Japanese/Asian and European sources, "played such a large part in the attacks of Sept 11 . . . a cluster of images and ideas of the West in the minds of its haters." How that leap could be made between the highly industrialized and academically trained societies and the perpetrators of the New York horror is left unexplained. For the authors rely on superficial analogies not empirical evidence, on far-fetched parallels that are conveniently similar, but not on links, connections, lineages, and inter-relationships. Although the Occidentalism of the Japanese and the Germans was supported by massive industrial power, the reader is asked to believe that the same Occidentalism has always prevailed in the world of Middle Eastern Islam – that world that was colonized rather than itself being a colonizer, and most importantly, that had neither the social nor political infrastructure to produce institutionally and militarily supported discourse of alterization and bigotry. Now that Japan is a Western demilitarized ally, and thus not a danger, and now that Russia is financially exhausted, and now that Germany is the bulwark of the European Union, the only danger left in the Occidentalism of Muslims. As one reader knowledgeably declared on the Amazon.com site that advertises the book, "Watching images from the Middle East flash across the television screen, I have often been baffled and amazed about the motivation of anti-Westerners. This book sheds important light on their worldview, making their ideology accessible and understandable to the general reader for the first time."

The authors claim that the Islamic discourse is suffused with Occidentalism, which they trace back to Persian Manicheanism. From even before the birth of the prophet Muhammad until 11 September 2001, Islam has been opposed to the "West." This and other generalizations reveal their complete unfamiliarity with the Arab-Islamic legacy. Had they consulted even that most over-read of books, The Thousand and One Nights, they would have found how much the hero is the trader (unlike the Greek Homeric and Roman model); the city is the center of human community and fulfillment (indeed, the Qur'an itself is product of Arabian cities and often decries the desert dwellers, the I'rab); and how only in the world of the ifreets is evil worshipped, but ultimately destroyed. What is further disturbing in the Buruma-Margalit argument is the treatment of the rant of some unrepresentative, undereducated voices from the Islamic Middle East as a demonstration of the "Occidentalism" all over-a-billion Muslims — an "Occidentalism" that the reader is asked to treat as structural, historical, and therefore, unalterable. But the "Occidentalist" rant was neither formalized intellectual discourse nor even published: it was relayed in interviews and conversations on television or in newspapers, unlike the theoretically formidable discourse that was supported by a highly industrialized society as in Japan, which half a century later, took part in WW II. Still, the authors conclude that the anti-Western "bogeyman" in contemporary "radical Islam" is the "same one who has haunted the thoughts of many other revolutionary groups, going back to the early nineteenth century."

What is further bewildering in Buruma's and Margalit's yoking of analogies is their complete indifference to the most fundamental principle on which Said based his Orientalist theory: that the discourse of Orientalism prepared for colonialism: that discourse was not inert, and academically neutral; it was a preparative for conquest. While the Japanese discourse did result in imperial conquest of the neighboring

parts of China and South East Asia, it was not a colonialism of the "West" as it was in the case of the Western colonists who dominated "oriental" peoples, oceans and continents away. Orientalism led to a project in which colonialism triumphed — a colonialism that lasted for decades and in the case of Algeria, centuries; a project that changed, or distorted, the face of the colonized societies beyond measure. Orientalism was not a mere incoherent ranting of delusional and unrepresentative individuals, but the project, carried out by Western institutions of government and higher learning, of commerce and industry, that intended, and succeeded in, controlling, exploiting and completely appropriating the world to the point where the sun could not set on the British Empire. Rhetorical outbursts and insane and vicious Occidentalism are not the same as the armies of Napoleon with their superior weaponry and advanced military technology, and their institutions of intellectual, cultural, and religious domination.

I now return to the Islamic paradigm of co-option. Why were early modern Christians (and Jews) able to travel, live, and work among the Magharibis, but the Magharibis were not able to do the same in Christendom? How and why did a Christian European "minority" survive in the Islamic empires of North Africa (Morocco) and the Levant (Ottoman Empire)? Why is it that in Tunis there still remain the tombstones of seventeenth-century Englishmen who lived and died in the city, but no similar cemetery survives of Muslims in any West European city? The answer is that both historically and theoretically, no structural reason prevented Christians and Jews from becoming, if they chose, part of the Muslim community. There was place for the People of the Book in Islamdom that was absent for Muslims in Christendom. Furthermore, the racial binary that dominated Europe and eurocentrism in the early modern and the modern periods and that proved instrumental in conquest, expulsion and ethno-national cleansing, is notably absent in Magharibi writings.

The Islamic civilization of North Africa integrated Christians and Jews, and Christian and Jewish converts to Islam, in a manner that Christendom did not integrate its own minorities of Jews and Muslims. Antonia Vaz arrived in Portugal from Morocco when she was two years old, but after forty-eight years of being a Christian, she was still viewed as a "New Christian" Morisco and therefore suspect.[16] Ricote in Cervantes' Don Quixote (chapters 63 and 65) was desperate to return to Spain after his expulsion in 1609: he and his family, he told Sancho Panza, were as Christian as any Old Christian could be. But in the eyes of the Spanish authorities, he and his family were still Muslim, un-Spanish, and outsiders. In the European world of separation and exclusion, not only was there no place for Muslims but even for Muslims who were no longer Muslims. While thousands of Christians (and Jews) were converting to Islam – the a'laj - and finding work and rising in the social and political ranks, the moment that Othello the Moor married a white Christian woman, her father denounced him in racist terms. In the Christo-European perspective, Islam was not a religion but a race, not a creed but a condition, "moro de sangre en su fe," as Lucinda states in de Vega's Los Esclavos Libres.

Meanwhile, Magharibi writers very rarely refer to the racial character of the nasara, and if and when they do, they do not project racist purposes. When Magharibis feared or hated, cursed or liked the Europeans, it was not because of skin, but because of actions and words. Reference to skin color often occurs more in European than Arabic sources: the Portuguese Inquisition records frequently refer to Christians as "brancos," to distinguish them from the swarthy Muslims or Moriscos,[17] while French documents about Moroccan captives

16 - Busharab, Magharibi fi al-Burtughal, 142.

17 - See many such references in Ahmad Bu Sharb, Wathaiq wa- dirasat an al-ghazw al-Burtughali wa-nataijihi (al-Rabat: Dar al-Aman, 1997), 196, 240.

refer to captives who were "noire"; the ambassadorial account by the French Saint-Olon in the early 1690s repeatedly used the color categories of white and black while describing the sons and heirs of the Alawite ruler. Similarly, Italian lists of Muslim converts to Christianity also stressed ethnicity, employing terms such as "maurus, niger, ethiops, or africanus";[18] writing from Tetuan in September 1729, an English factor reported that there was going to be "a sharp fight betwixt the black & white arabs who are very numerous."[19] It is not clear how much Magharibi society exhibited racist attitudes in its vast and extended history, especially towards sub-Saharan Africans, as Bernard Lewis has argued:[20] for in the Maghrib of the period under study (which Lewis did not examine), writers did not employ racist categories about Jews and Christians despite being naturally aware of differences in ethnicity and skin color.

Where European writings are full of allusions to the skin color and racial determinants of the Moors/Muslims, none appears in Magharibi writings about the Europeans/nasara; and where "black" conveyed images of Moorish sin and Islamic danger in European writings, the "white" skin color of the Europeans was not symbolic of moral or historical failure – or superiority. Magharibi society consisted in Aryans from among the ruling Ottomans and from converted Europeans, Semites from among the Arabs, and Africans, both North African Berbers and sub-Saharans. Indeed, after the conquest of Sudan in 1591, large numbers of Sudanese soldiers,

---

18 - Rudt de Cottenberg, "La Baptême des Musulmans Esclaves À Rome au XVIIe et XVIIIe Siècles," École française de Rome 101 (1989), 28.

19 - State Papers, PRO, London, 71/17/f. 233

20 - Bernard Lewis, Race and Slavery in the Middle East: An Historical Enquiry (New York and Oxford: Oxford University Press 1990).

scholars, slaves and students went -- and were taken -- to Morocco and settled there. Mulay Ismail was himself half sub-Saharan half Arab: there was no European counterpart in the Mediterranean basin who was of "mixed" races. Ismail had a Praetorian guard made up of sub-Saharan soldiers, "Bukhari's army,"(21) and it is intriguingly possible that he had a regiment in his army of American Indians, "jins min ahmar al-jild," literally red skins(22) – Indians who had been brought to Iberia and then made their way, either by escape or ransom, to North Africa. Because Muslim society in the Maghrib was mixed, people did not demonize difference and stigmatize it – unlike the English, Dutch, French and other European writers who hailed from racially homogenous societies and who were immediately struck by racial difference and separation.

Over and above this racial breadth towards Christians and Jews in Magharibi society, there were two structural factors that made co-option of, specifically, the Euro-Christians possible:

1. The Representation of Jesus;

2. The absence of print.

---

21 - Allan R. Meyers, "Class, Ethnicity, and Slavery: The Origins of the Moroccan 'Abid,'" in The International Journal of African Historical Studies 10 (1977): 427-442.

22 - 15. El Fasi, "Lettres Inédites de Moulay Ismail." In the anti-Christian polemic of Muhammad al-Qaysee at the end of the sixteenth century, there is an interesting Hadith ascribed to the Prophet Muhammad, that he had been sent as a prophet to all people, including those who are black and red: Miquel Asin Palacios, "La Polemica antichristiana de Mohamed el Caisi", Reveu Hispanique 21 (1909):346. I don't find the argument that the red skinned were Moroccans, as Fatima Harrak has stated, "Mawlay Isma'il's 'Jaysh al-'Abid: Reassessment of a Military Experience," in Slave Elites in the Middle East and Africa, ed. Miura Toru and John Edward Philips (London and New York: Kegan Paul International, 2000), 177-196. The research of Ahmad Bu Sharab has sufficiently demonstrated the presence of American Indians in North Africa.

The first factor was the Qur'anic respect for the 'Prophet' of the Christians. As in Turkish and central Asiatic Sufism[23], Magharibi jurists and Sufis appropriated Mary and Christ into their religious culture, and repeatedly invoked hadiths of the Prophet Muhammad that told about "sayyidna Issa, alayhi al-salam" (our Master Jesus, peace be upon him)[24]. Jesus served as an inspiration and guide to Muslims so much so that numerous mosques in North Africa were named after "al-Masih"/Christ, showing how much the Islamic discourse re-defined and co-opted the central figure in the Christian revelation. Many Muslims read Christian books which they then employed in their theological re-formulations. "I have seen some of the books of the People of the Book," and I found them edifying, declared the author of the Anwar al-Nabawiyya in Tunis in 1634, testifying to a common practice among his coreligionists[25]. Earlier, when Thomas Erpenius went to Morocco as part of a Dutch diplomatic mission, he took with him a copy of his Arabic translation of the New Testament, which, Mulay Zaidan was so happy to receive that he "never ceased reading" it[26]. The respect for the religious text of the adversary would have been inconceivable in any of his contemporary royal counterparts: it is very unlikely, for instance, that

---

23 - Michel Balivet, "Chretiens secrets et martyre christiques en Islam Turc: quelques cas à travers lest texts," Islamochristiana 16 (1990): 91-114.

24 - The Muslim Jesus by Tarif Khalidi shows the prevalence of the figure of Jesus in Islamic devotion, piety, and history from the beginning of the Islamic revelation until the fifteenth century, and from Arabia to Africa, The Muslim Jesus: Sayings and Stories in Islamic Literature (Cambridge: Harvard University Press, 2001). See also for a "fundamentalist" Muslim view of Jesus, Muhammad Mitwalli al-Sha'arawi, Maryam wa-al Masih (Cairo, 1999).

25 - Al-Anwar al-Nabawayya, Rabat, National Library, MS Kaf 1238, fol. 156.

26 - A letter in answer to divers Curious Questions Concerning the Religion, Manners, and customs, of the Countrys of Muley Arxid (1671), 56.

King James I of Great Britain would have joyously read the Qur'an ceaselessly. Some Moriscos integrated Christian material in their worship, including invocations to Jesus and Mary[27], while others wrote anti-Catholic polemics in Spanish for their exiled co-religionists in North Africa – polemics that were not too different in argument and theological content from contemporary Protestant – and later Unitarian – polemics.

Nothing shows more the desire for appropriation than the Lead Books and their depiction of Maryam[28]. The Moriscos, or as L. P. Harvey argues, the Morisco sympathizers, created in Granada, an unprecedented Mary, mother of Jesus, a Maryam, for whom the second annunciation was to bring forth a mystical gospel[29]. As the books recounted, two days after Pentecost, another gathering of the Apostles took place, presided by Maryam. As she led them in prayer, a sound was heard from the sky and a bright light blinded them. It was another manifestation of God who again confirmed their mastery of tongues. Church historians had always wondered whether Mary had been with the disciples at Pentecost; the Morisco writer/s resolved the quandary: if she had not been at the first Pentecost, she was at the second, surrounded, as exactly in Botticelli's "The Descent of the Holy Spirit," by the disciples. Maryam was at center stage: where Jesus had stood at the beginning of the Christian era, now she stood.

---

27 - Ron Barkaï, "Une Invocations Musulmane au nom de Jésus et de Marie," Revue de l'Histoire des Religions, 200 (1983): 257-268; L. P. Harvey, "A Second Morisco Manuscript at Wadham College, Oxford: A 18.15," Al-Qantara, 10 (1989): 257-272.

28 - Los Libros Plumeos del Sacromonte, ed. Miguel José Hagerty (Madrid, 1980).

29 - See a discussion of these books in L.P. Harvey, "The Literary Culture of the Moriscos, 1492-1609," (Unpublished Ph.D. Dissertation, Oxford University, 1958), 241 ff.; T. D. Kendrick, St. James in Spain (London: Methuen & Co, 1960), chapter 5; Darío Cabanelas Rodríguez, El Morisco Granadino: Alonso del Castillo (Granada, 1965), esp. chapter 10..

The Moriscos hoped that Maryam would intermediate between them and their Catholic compatriots who were intent on expelling them from their native land. While enduring persecution, the Moriscos tried to cope with loss of identity and hope, repeating with Mary/Maryam, the mother of Christ, the Spirit of God, the fundamental principle of monotheism: "There is no God but God, nor is there any Lord except for him." Unfortunately, the Virgin of the Holy Mountain, as she came to be known, did not prevent the expulsion of the Moriscos who, despite bitterness and despair, carried with them into their diaspora the devotion to the virgin. "In the name of God the Merciful the Compassionate," opens a prayer from early seventeenth-century Tunis:

O God our Lord we believe in the truth of your Word

By which you had sent our master Jesus, your spirit,

[and we believe] in the truth of the sublime Gospel

Revealed on the Holy Mountain

Written by the hand of our Lady Maryam/sitna maryam(30).

The exiles did not see themselves in a clash of religious civilizations, but in unity with all true believers, Christian and Muslim, in Spain as in Tunis. Later in the century, in Damascus, Abu al-Abbas bin Ahmad al-Dimashqi, who may have become familiar with the Books, mentioned how the Granadan Mary met with Jesus after his return from his divine ascension and listened to him instruct her about her role among the disciples(31). The Maryam of the Sacromonte of Granada had reached the city where Issa was to return

30 - Quoted in Ron Barkaï, "Une Invocations Musulmane au nom de Jésus et de Marie," Revue de l'Histoire des Religions, 200 (1983), 258.

31 - Kitab Akhbar al-Duwal wa Athaar al-Uwal fi al-Tarikh (Beirut, 1992), 75

on his second coming. Ibn Raysun, who had traveled widely and met with Christians in the lands of Islam, recalled a saying from al-Tabarani that when Jesus descended to earth, he met his maternal aunt and mother, peace be on her, and saw his mother crying(32). Mary and her son had become part of the Muslim experience in travel as in devotion, in Damascus as in Tunis and Granada.

Many examples from the Maghrib show how Mary and Jesus evolved in Islamic piety as a result of direct influence from New Testament imagery, European narratives, or Muslim invention(33). The Muhadarat of the Moroccan jurist, al-Hasan al-Yusi, included stories about nabiyyu al-lah Issa/God's prophet, Jesus. None is more curious than the appearance of Chaucer's Pardoner's tale, modified by al-Yusi to include Issa:

Three brigands killed a man and seized his gold. Two of them said to the third, "Go to the village and fetch us food." The two conspired to murder him upon his return. He returned with the food that he had poisoned and when he arrived, they killed him. Then they ate the food and died. Jesus, peace be upon him, passed by and saw all three dead around the gold. He said: This is what the world does to the worldly. And he left them(34).

Elsewhere, and in emphasizing the importance of learning for the jurist, al-Yusi alluded to a hadith about Jesus:

It is told about Issa, peace be upon him, that he said: it is sin to keep knowledge from those who seek it. And you are ignorant if you offer knowledge to those who do not seek it. Be like the caring

---

32 - Manaqib al-Akhawayn, Rabat, National Library, MS Kaf 2286, fol. 390.

33 - See Mikel de Epalza, Jésus Otage: Juifs, Chrétiens et Musulmans en Espagne (VIe-XVIIe s.) (Paris, 1987), ch. 3, "L'image islamique de Jésus."

34 - Hasan al-Yusi, Muhadarat, ed. Muhammad Hajji (Rabat, 1976), 283-84.

physician who applies his medicine where he knows it to be effective . . .It was told about Issa, peace be upon him, that he said: "Do not cast pearls to the pig for the pig will do nothing with pearls; and do not give wisdom to whomever does not desire it. For wisdom is more precious than pearls, and he who discards it is more unclean than the pig[35].

It is important to keep in mind that in the age of expansion and exploration, only among the Muslims was Christianity seen as part of the "Islamic" legacy, and not as a foreign religion. While Christianity was seen by the Native Indians of South America as a Spanish religion, associated with all the devastations of the conquest; and as the Chinese and Indians viewed it as a Portuguese religion, introduced by gunship diplomacy, the Magharibis (along with Muslims all over the world) had access to Christian figures in their own devotions and worship. Issa and Maryam were Qur'anic and therefore Arabic – not foreign and alien. That is why al-Yusi could include Jesus in his moral teachings and treat him not as an alien such as Aristotle or Alexander the Great, but as part of the Islamic legacy. Abu Abdullah bin Abi Baker al-Kanti described Mary in her kaneesa/chapel and Yusuf by her side, allusions that clearly drew on Christian rather than Qur'anic sources;[36] the ambassador Abd al-Wahab al-Ghassani (d. 1707), like the Morisco escapee Ahmad bin Qasim before him (d. late 1640s), knew the New Testament so well that throughout their polemics with the Christians of France, Holland and Spain, the two ambassadors repeatedly quoted verses from the injeel of al-Masih.

Al-Masih/Christ played numerous roles in Western Islamic thought. It was he who motivated Muslims to jihad, as Ibn Yajjabsh

---

35 - Rasail Abi Ali al-Hasan, ed. Fatima Khalil al-Qibli (Al-Dar al-Bayda', 1981), 1:174.

36 - A-Tarifa wa-Talida min karamat al-Shaykhayn, Rabat, National Library, MS Kaf 2294, fol. 10-11.

al-Tazi stated at the beginning of the fifteenth century: much as he feared and anathemized the Christian Europeans, al-Tazi still venerated the Prophet Issa/Jesus. When Issa met Satan, he asked him: what is the best protection against you? "The neighing of horses in the cause of God," he replied. "For I do not enter a house in which there is a horse for God" [faras fi sabil al-Allah](37).

Christ was also to inaugurate the second coming, as the Moroccan ambassador Ali bin Muhammad al-Tamjarouti announced in 1591, the year that ended the first hijri millennium. After he proclaimed the Moroccan ruler, Ahmad al-Mansur, as the long-awaited mahdi, al-Tamjarouti elaborated on how that mahdi would fill the earth with justice and how his rule would prevail as far as Constantinople, Antioch, where he would build mosques, and then Rome. At the end of time, Issa, he continued, would join the mahdi and the two would fight and kill the dajjal, the Antichrist, at the gate of Lydda in the land of Palestine. The mahdi would then lead the people in prayer, with Issa right behind him." We have heard, wrote the Tunisian Ahmad bin Mustafa al-Hanafi that "Issa son of Mary, peace be upon him, will descend on his hijra from heaven to the city of Medina which he will settle [yastawtinuha] until God, exalted and almighty, commands him otherwise." Jesus would be the first "Christian" to set foot in the holy city that is exclusive to Muslims(38).

The appropriation of Jesus was not confined to theological writings. It permeated private devotions as well as royal courts, both in North Africa as well as in European capitals. There were Magharibis, wrote a French observer in 1682, who invoked in their prayers both Muhammad and Cidy Bellabec, "qu'ils disent estre Saint

---

37 - Abu Bakr Albu Kahsibi, Adwa' ala Ibn Yajjabsh al-Tazi (Dar al-Bayda',1972), 137, 146.

38 - Al-Hanafi, Al-Shuhub al-Mukhriqa, M.S. National Library of Tunis, MS 4745, 181r.

Augustin."[39] Even Mulay Ismail, who was often described by European observers as anti-Christian, included in his personal seal the name of "Cidy Naissa, & qu'ils [Moroccans] connoissent seulement pour un grand Prophete."[40] Ismail was not against Christ, but against the Euro-Christian invaders. Indeed, in a letter sent to Colonel Kirke in Tangier in 1682, he asked the latter to "testifie that our Lord Adam, Noah, Abraham, Moses, Jesus, and all other the Prophets & messengers are servants of God and his Prophets and true messengers, let us believe what they have brought and make no difference between his messengers."[41] Christ, along with the other prophets, could serve to unite religio-military adversaries. In the address which the Algerian ambassador made to King Louis XIV, he prayed that the enemies of the King would be confounded by "la vertu des miracles de Jesus & de Marie."[42] No European writer would have similarly invoked in his address to any of the Muslim potentates the virtue and miracles of Muhammad. From ambassadors to rulers, from jurists to rebels to soldiers, Muslims viewed Christ with a veneration that no Christian ever reciprocated about Muhammad.

Since Jesus occupied a venerated position in the Islamic discourse (and discourse it is as the Qur'an presents a Nestorian rather than a Nicene Jesus), then Jesus' followers, despite their errors, occupied a unique status in Islamic theology and theocracy. Of course, theological latitude did not necessarily lead to kindly treatment of Christians: pirates, brigands and crazed rulers did not apply Islamic codes in their treatment of Christians or indeed of their own Muslim coreligionists/subjects. Furthermore, Moriscos bitter against

---

39 - Mercure Galant, January 1682, 302.

40 - Mercure Galant, January 1682, 298. See also 302: "Ils meslent mesme Cidy Naissa parmy leurs Saints."

41 - Colonial Office, PRO, London 279/30/239.

42 - Mercure Galant, August 1690, 220.

Christians for expelling them from their homes and depriving them of their possessions, history and children, they fulminated against the "dogs."[43] But no tradition or school of interpretation developed in Magharibi religious history that animalized the Christians and that served as a binding exegesis of specific Qur'anic passages for future poets, preachers and jurists. Writers often called on God to destroy the infidels: dammarahum Allah (may God destroy them) and khadhalahum Allah (may God weaken them) are frequently repeated invocations. The Euro-Christians were denounced and hated, but they were not sub-humanized because there was no exegetical Qur'anic tradition of animalization on which authors could draw. The Christians – in error as they were, and feared as they were -- were never portrayed as being outside the power and mercy of Allah.

The Magharibis obeyed a Qur'anic restraint about the nasara which secured for the Christians (both theoretically and often practically) an accepted accommodation in Muslim society. Unfortunately, it was not always easy for Muslims to distinguish between native Christians and European Christians. The Christians of the Islamic world paid a heavy price for the depredations of their European co-religionists because they were often accused, sometimes rightly but more often wrongly, of supporting the invaders. As a result, native or resident Christians were sometimes painted with the same brush as the aggressive Euro-Christians and suffered as a result. Still, it is to the credit of Magharibi religiosity that it showed both tolerance and accommodation – suggesting an awareness of difference

---

43 - The Moriscos described Christians as "Pharoahs" and "dogs against Truth," "Pestiferous Cerebrus" and "eaters of pork", translated in Chejne, Islam and the West, 25. See also the references to Christians as "dogs" in a letter of 7 December 1581, Abd al-Jelil Temimi, "Munawarat li-kittat isyaan bil-Andalus sanat 1582" in al-Majala al-Tarikhiyyah al-Magharibiyya 95 (1999), 685-686; and al-Maqqari's analogy between the Ruum (the Christians) and the dog: Azhar ar-Riyad, ed. Mustapha as-Saqa (Rabat, 1978), 1:107. The dog is an unclean animal in Islam.

between the ruum and the ifranj on the one hand, and the native nasara on the other. Al-Tamjarouti denounced the Christians who had perpetrated the Crusades, but had nothing bad to say about the Christians he saw in Istanbul; actually, he commiserated with the Christian captives who were rowing his ship. Al-Zayyati repeatedly distinguished in his nawazil between the Christians who were dhimmis, and therefore protected, and those who were harbi/warrin[44], awbash al-Nusraniyya, as Ibn Abi Dinar described them.[45] The Magharibis tried to separate the enemy and the friend, the alien and the native. In the Christian village of Bandik in Syria, women did not cover their faces and the public bath was run by a Christian woman who hired Christian youths to do work. I "wished them divine guidance to Islam," wrote the Moroccan traveler, Ibraheem bin Abdul Rahman al-Khiyari, in 1669, "for whenever I saw a man of a different religion from Islam, I invoked God to lead him to Islam."[46] Alongside the desire to convert, there was the breadth to tolerate. As Abu al-Abbas al-Qadiri was traveling on his pilgrimage to Mecca in 1692-3, he passed through Egypt where he came near "one of the monasteries of the monks . . . there are in it a kind of Christians who are devoted to worship, as their religion tells them. [They are so isolated] that they can only be reached from above, by means of a quffa. They cannot be reached without tremendous difficulty."[47] The Christians were part of the world of the Muslims, especially the Christians whom the Qur'an had praised for their monastic piety and asceticism.

---

44 - See one reference in al-Jawahir al-mukhtara, 2:11, but there are many references to harbi, showing the difference between a Christian captive who is a "civilian" and another who is a soldier.

45 - Ibn Abi Dinar, Al-Munis fi Akhbar Ifriqiya wa Tunis, 174.

46 - Quoted in Abu al-Qasim Saadallah, "Al-Jazair fi al-qarn al-hadi ashar (17th) hasab makhtouta 'Kaabat al-Ta'ifeen'," in Abhath wa araa fi tarikh al-Jazair (Beirut:1990), 1:70; Ibrahim al-Khiyari, ed. Raja Mahmud al-Samarrai, Rihlat al-Khiyari (Baghdad, 1969), 238.

47 - Nasmat al-Aas, Rabat, National Library, MS Kaf 1418, 118r.

The Qur'anic respect for Jesus turned him into a model whom the Magharibis emulated and venerated. Muhammad Rabadan praised Issa and confirmed how the "Beatified Prophet performed [miracles] through Divine Grace and Inspiration, and by the wonderful Efficacy of a strong Faith in God's Omnipotency."(48) The millenarian rebel, Ibn Abi Mahalli, invoked Jesus in his call to action as he quoted a hadith about him. When the followers of the Prophet Muhammad asked what they should do in the face of persecution – similar to the persecution that Ibn Abi Mahalli was facing in his rebellion against Mulay al-Sheikh in Fez – the rebel replied: "Do as the followers of Issa bin Maryam did who were carried on wood and sawn with saws . . . dying in obedience to God is better than living in disobedience."(49) Ibn Raysun referred to "our prophet, Issa, peace be upon him" when he recalled Jesus's words that "a man's heart is where his money is, so put your money in heaven so that your heart will be there" (emphasis added)(50). For him, Jesus was his prophet and was such an inspiration for piety that he even dreamt of him. Later, a friend told him that he had prayed the evening prayer with Jesus as imam. "A member of our community," continued Ibn Raysun, "claimed that he had met him [Jesus] in the market place in Egypt in the year 933." Jesus was in the lands and prayers and dreams of Muslims(51).

Such Christian presence compelled many authors of religious rulings, the nawazil, to include entries pertaining to business relations with "the traders from among the Christians and the Jews in the lands of the Muslims."(52) The Jewish and Christian communities were

48 - Muhammad Rabadan in Morgan, Mahometism fully explained(London, 1723-25), 214.

49 - Mihras al-Ru'us al-Jahala, Rabat, National Library, Kaf 192, fol. 26.

50 - Manaqib al-Akawayn, Rabat, National Library, Kaf 2286, fol. 374.

51 - Ibid., 390.

52 - Abd al-Rahman al-Marrakishi al-Suktani, Kitab al-Ajwiba al-Fiqhiyya, Rabat, National Library, MS Jeem 1016, fols. 280-283. It is interesting that this manuscript was copied in 1357, attesting to its continued usefulness.

firmly situated within the most important foundation of the Muslim community – the law. As early as Ramadan 979/January 1572, two English merchants had filed a suit in Marrakesh against a Jew and a Muslim demanding the repayment of debt.[53] The Relación del origen y suceso de los xarifes (1586) showed how cities in Morocco included Christian merchants who had centers of commercial activity. Indeed, as in the Ottoman Empire where European "factors" and their "nations" were protected in order to encourage trade and exchange, so was the case in Morocco where non-Muslim subjects were protected for the same reasons. Although the People of the Book were very clearly distinguished in Magharibi society, in their living quarters and often in their dress, they were not excluded but involved in the community, its social customs and superstitions. In Manaqib al-Akhawan, Ibn Raysun recalled how often Christians and Jews went to him for incense which they used over children and over their sick -- who were subsequently cured. He was surprised and told them to consult their own rabbis and doctors – but they replied that he was more learned and reliable[54]. Al-Tamjarouti noted in 1591 that there were Christians (French) who were living as dhimmis in Tunis, "collecting coral"[55] – and would continue to do so until the 1640s, and then after their eviction, would re-establish themselves in 1670. In the sixteenth century, there was a neighborhood in Tunis that was predominantly Christian,[56] and Ramadan Bey of Tunis, who was the

53 - BL Cotton Nero BXI,f. 67.

54 - Manaqib al-Alakhawan, Rabat, National Library, Kaf 2286, fol. 380.

55 - Al-Nafhat al-Miskiyya , 132.

56 - Noureddin Sghaier, "Un Faubourg Chretien a Tunis au XVIe Siècle," in Chretiens et Musulmans a l'Epoque de la Renaissance, ed. Abdeljelil Temimi (Zaghouan, 1997), 219-227. In Matteo Bandello's Le Novelle, there is reference to a village outside Tunis, called Rabat, inhabited by "vieux soldats chrétiens qui, après d'anciennes expeditions faites par les nôtres, demeurè en Afrique," quoted in Paul Sebag, "Une Nouvelle de Bandello," IBLA, 127 (1971), 55. But as Sebag notes, there is no external evidence to support it.

son of a Christian captive, built a church near the medina Door of Carthage, in memory of his mother[57] – at a time where there was no mosque being built, or that had remained standing, anywhere in Western Christendom. By the second half of the seventeenth century, the inhabitants of Algiers, wrote John Ogilby, were Muslims who were, "here and there mingled with Christians."[58] After the Edict of Nantes in 1685, some of the Huguenots who left France, settled in Santa Cruz, Safi, Tetuan and elsewhere in North Africa; by 1687, there were so many (unruly) Frenchmen in Algiers that King Louis XIV had to send le sieur Dortières "pour ètablir l'ordre et la police nécessaires parmi les marchands Francais qui y traifquent ou qui y sont domiciliés" (emphasis added)[59]. In a letter of 5 November 1699, and after listening to an ambassador's description of the grand buildings in France, Mulay Ismail asked the French King Louis to send him architects and expert masons, promising to reward them handsomely for working in his dominions.[60] During the reign of Queen Anne, the chieftain of Aghadir reported that his emissary to her was a "Merchant John Freuille an English man having been here in this Country about twenty years merchandizing by which he hath acquired & plentiful Estate"[61]. In 1705, there were military technicians in Morocco (from England and Dramstat) helping to build Ismail's defenses in preparation for a joint Anglo-Moroccan campaign[62], and in 1712, a French monk was so settled that he

57 - Sarraj, Al-Hulal, 3:357. See also the opening essay by Abdeljelil Temimi, Etudes sur les Relations Islamo-Chretiennes (Zaghouan, 1996) for more similar examples.

58 - John Ogilby, Africa:being an Accurate Description of the Regions of Egypt, Lybya, and Billedulgerid (1670), 212.

59 - Édme René Colin Defotnin-Maxange, Le Grand Ismaïl Empereur du Maroc (Paris, 1929), 294-95; Correspondence des Deys d'Alger, ed. Eugene Plantet (Paris, 1889), 1:137.

60 - Brissac, Les sources . . . Filalienne, 5:461.

61 - SP 71/15/117.

62 - Gazette de France, 1705, 138.

applied for a residence permit in the Moroccan capital of Meknes.[63] By 1720, les sieurs Bourguet had been resident in Tunis "depuis vingt-cinq à vingt-six ans."[64] It is because of such theological and social latitude that there were Euro-Christian and native Christian travelers and settlers among the Magharibis of early modern Islam.

Print

The second factor that militated against binarism in Magharibi thought was the absence of print. Print did not come into the Islamic world until the eighteenth century.[65] Among Europeans, however, print was flourishing, creating markets of readers. Printers were publishers as well as booksellers and while they may not have needed to convince their public of the importance of buying biblical or classical texts, they needed to advertise books of drama or novella or epic poetry and to convince the public of their value and interest.[66] They had to create their readership through advertisement, patronage, and market management.

It is in this context of market and print that fiction leaves its indelible mark. For fiction needs polarization, protagonists and antagonists, heroes and villains. It thrives on conflict, passion, victory and defeat, and the literature of the European Renaissance, like all great literature, includes all such motifs. Inevitably in this fiction of heroism and Christian glory, the "Mahometan," the Turk, the Moor, conveniently comes to represent all that is different and dangerous and

63 - See the rental lease of the monk Francesco Wardian (?) in Awqaf Miknas fi ahd Mawlay Ismail: 1082-1139H/1672-1727M, ed. Ruqayyah Belmuqaddam (Fez, 1993), 2:613-14.

64 - Plantet, ed., Beys de Tunis, 2:131.

65 - See the detailed study of the history of print in the Mediterranean Islamic basin, Wahid Gdoura, Bidayat al-Tiba'a al-Arabiyya fi Istanbul wa bilad al-Sham, introd. Abedeljelil Temim (Zaghouane: Centre d'Etudes et de Recherches Ottomanes, 1992).

66 - Peter Rietbergen, Europe, A Cultural History (London: Routledge, 1998), p. 200.

Other. Europe's early modern great literature spans works from Orlando Furioso to Paradise Lost wherein the image of the Muslim repeatedly appears. This image is either based on some psychological flaw that is allegedly inherent in the Muslim race – jealousy, lack of rationality, emotional uncontrollability, fickle religious conviction, pomposity, oversexed lust for Christian women - or on self-loathing and cruelty combined with a visceral hatred for Christians. Such themes and representations became central in epics, such as Tasso's or de Vega's about the crusades; and in plays by Shakespeare and Cervantes, Racine and Dryden. All the works of these writers, which became the classics of western imagination, were printed and reprinted, performed and studied, memorized and adapted, summarized and translated. They became the landmarks of national identity, religious certainty and ideological power. They streamlined the consciousness of the emergent European nations.

"Printing made propaganda"[67] and made possible the establishment of a "form of hegemony" over all sectors of society[68]. It also internationalized the representation of the Muslim Other by producing a network of communication and confirmation across borders and languages[69]. As readers acquired texts in languages other than their own, and the literatures of Europe were so often interdependent – again because of print – the readers found that the manner in which their national culture had constructed the Muslim was similar to the way in which other European nationalities thought of him. In particular, it consolidated a kind of moral and civil

---

67 - Harvey J. Graff, The Legacies of Literacy (Bloomington: Indiana U P, 1987), 135.

68 - Ibid., 124.

69 - Henri-Jean Martin, The History and Power of Writing, trans. Lydia G. Cochrane (Chicago and London: University of Chicago Press, 1994), 266. See also Elizabeth L. Eisenstein, The Printing Press as an Agent of Change, Communication and Cultural Transformation in Early-Modern Europe (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 303.

hegemony over the large masses of the poor. And while the poor may not have purchased the printed work on Muslims, they became exposed to an increased communication and information circulation that was produced by print. They also found that the manner in which their national culture had represented the Moor was similar to the way in which other European nationalities thought of him. El Cid was the eleventh-century Spanish hero of the anti-Muslim re-conquest, but he still appeared five hundred years later in the masses that were dedicated to his soul by Spanish conquistadors reaching the coasts of America, and in the seventeenth century in a French play by Corneille and a Portuguese play by Juan de Matos Fragoso – and in a Hollywood movie production three hundred years later. Such repetition and inter-appropriation served to confirm prejudices and anxieties, while reprints served to consolidate them. Wherever the European reader turned, the same image of the "Mahometan" appeared to him or her, on the page as on the stage, in the homily as in the sermon, in English or Italian, Spanish or French. As a result, Europeans concluded that they could not but be right about their image of the Muslim. Repetition was evidence of truth.

As the printing technology developed in Europe, it began to include engravings, woodcuts, lithographs and other means of pictorial representations of the Muslims. In consequence, even the illiterate could now gape at a picture of the grim Turk or the lascivious Moor (as in the Reformation period, his or her ancestors had looked at demonizations of the Pope or of Luther) and buy from any wandering print seller a picture of the Turk or of a scene of Muslim atrocity(70). The first publication on Islam in English, Treatyse of the Turkes Lawe called Alcaron (1519), included the figure of a horned beast-like devil. The picture culture, which repeatedly represented a hostile image of

---

70 - See the reproduction of an itinerant print-seller in David Woodward, Maps as prints in the Italian Renaissance, (The British Library, London, 1996), 94.

muslim, deepened the binary with Islam. Actually, such picture culture was already available to many Europeans in the tapestries that adornes wealthy and royal households -- such as the sixteenth - century Tunis tapestries, depicting christian - Muslim war.[71] These tapestries provided a king of traveling propaganda, as they accompanied the kings and queens in their progresses around the country, and "made political points"[72] The painting of St. Serapion by Francisco de Zurbaran in 1628 reminded audiences not only of the violence committed by Muslims against the saint four centuries earlier (he had been martyred in Algiers in 1240), but of the current brutalization of captives and the Mercedarian priests who tried to ransom them, and sometimes died for them[73]. The development of such representational crafts and arts – in painting and sculpture, on tapestry and curtains – and the sophistication of the modes of production and re-production ensured a wide European audience for works of art that were also works of political and religious indoctrination, for both the rich who commissioned them, and the poor who looked at them, for the literate who could read the cartouches about the pictorialized events as well as for the illiterate whose imaginations became indelibly stamped with Muslim devastation, brutality and anti-Christianism.

Nothing is perhaps more remarkable in the history of European anti-Islam than the statue of Saint James, the Moor-slayer, at Santiago Cathedral, one of "the three greatest pilgrim places of worship" in Christendom.[74] The statue was made in the eighteenth century, at a time when there were no Moors in Spain, indeed, long after the last Moors had been expelled from the purified land. The statue did not

---

71 - Lisa Jardine and Jerry Brotton, Global Interests, 83 - 86.

72 - Holland cotter, New york Times, 15 March 2002, B33.

73 - The painting is at the Wadsworth Atheneum, Hartford.

74 - The Times (London), 3 May 2004, 13.

reflect a contemporary fear of Moors but a historical anxiety that both clergy and laymen were eager to maintain and to nurture. For, after its installation, with its slain Moors and grimly decapitated Moorish head, the Moor-slayer became a focus of veneration, pilgrimage and invocation. While Spain remained the conqueror of North African presidios, it was the Moors who were dangerous and in need of divine slaughter. Meanwhile, and despite the history of violent Spanish colonization, enslavement, and brutalization of North Africans, no holy man or marabout was celebrated by Muslims as the slayer of Christians, qatil al-nasara.[75]

Additionally, and for the homo ludens, the sixteen black pieces in chess helped to remind him always of the Moors, the anti-Crusaders, the Turks, the Muslims, the Saracens, and all the other Others (Indians, pagans, Barbarians) who threatened or were believed to threaten his world. Well into the eighteenth, nineteenth and twentieth century, chess sets continued to be produced depicting an irrevocable binary with the Muslims. For nothing could better represent binarism and oppositionality than a chess battle/set of white versus black, Christian versus Muslim, Crusader versus Saracen, European versus Ottoman[76]. Because of the prohibition of pictoriality in Islam, there were no demonized images of European nasara which children and illiterates could see. Nor were there chess sets that depicted evil-looking or threatening Christians among a people who, despite playing chess extensively, used non-representational abstracted shapes on the boards. Nor was there the permanence of plastic art: there were no sculptures depicting Europeans through Arab-Islamic chisels. Without print or pictorial and representation art, the Magharibi culture did not, could not, duplicate the fantasy and the invention in Western discourse.

---

75 - As the article reports, the statue is to be removed

76 - See illustrations 58,59, 60, 61 and 65 of chess sets, Chess: A Selection from the Gustavus A. Pfeiffer Collection ,introd. Charles K. Wilkinson New York: Metropolitan Museum of Art, 1968).

The absence in the Maghrib of print and other modes of representation produced a unique ideological effect: because there was no information about the Europeans that was printed and reprinted for the market, no image of the European was developed in the Arabic Western imagination similar to the stereotype of the "Turk" or the "Moor" in Spanish novellas or English drama or French and Italian epics. Although the extent of literacy was limited in the Maghrib, there still was a reading public, a kind of "premodern communication ecumene," as Christopher Bayly wrote about South Asia, where letters were exchanged profusely and treatises copied and shared. But the absence of print prevented the evolution of a "public opinion," similar to what came about in Europe, as Habermas argued, after the introduction of printing and journalism: much as the Sufi lodge or the metropolitan mosque attempted to dictate theological or political uniformity, the absence of print with its repeated enforcement of ideas, doctrines, views, and sentiments, militated against the emergence of a "public sphere."(77) It also prevented the development of "fantasy" about the Europeans: it was not necessarily that Magharibi travelers and envoys were more honest than their European counterparts in their descriptions of the peoples and customs in the lands of the Christians; they simply lacked the monetary incentive that made lying in print appealing. European writers sought publishers who would reward them financially – and therefore the more fantasies they built, the more readers, the more sales, and the more income for both writers and publishers. Not having that kind of print superstructure, no Muslim writer imitated the "fantasy" of early modern Europeans.(78)

---

77 - Quoted in Juan R. I. Cole, "Printing and Urban Islam in the Mediterranean World, 1890-1920," in Modernity and Culture, ed. Leila Tarazi Fawaz and C. A. Bayly (New York: Columbia University Press, 2002), 345, 356-7.

78 - For a perceptive study of "fantasy" in the European discourse about the East, see Alain Grosrichard, The Sultan's Court: European Fantasies of the East, trans. Liz Heron (New York and London: Verso, 1998), xv, x.

Neither did the Magharibis have classical sources about the Europeans which had become nearly sacrosanct in European imagination and culture. Or if they did possess them (as Ibn Khaldun shows in his use of Latin sources), they were not integral to the educational experience of early modern jurists and ambassadors, judges and travelers since no mention is ever made of them. No writings existed about the European north to the Arab-Islamic reader in the way that writings about the ancient Mediterranean had survived for the Renaissance European reader. The latter believed that he had a source, a truth, against which to measure the North African present, to denounce that present as a fall from classical greatness, and to reject it by fantasizing alternative realities and beliefs. Not so with the Arab-Islamic writers and readers, who did not possess any Graeco-Roman sources on Northern Europe with which they could measure and evaluate the present. None of the Greek writers whom the Arabs had translated and appropriated had described the world beyond the Eastern Mediterranean, North Africa and Central Asia. There was no ancient truth against which Europeans and their lands could be studied, and no fantasy to impose on them. Magharibi travelers and visitors, captives and traders and sailors all shared in the empirical observation that characterized early modern writings about Europeans.

☆☆☆☆

Throughout the sixteenth century, there had been numerous examples of Muslim-Christian, Ottoman-European, and anti-Ottoman Magharibi-European cooperation against mutual enemies.[79] As realpolitik and self-interest often proved more important to Europeans than the preservation of a unified "Christendom," so too did they prove to Muslims, both Ottomans and Magharibi. There had been, as Guy Turbet-Delof declared, "un atheisme politique" around the Mediterranean basin[80] so much so that many religious judgements,

---

79 - Pierre Heinrich, L'alliance Franco-Algérienne au XVIe siècle (Lyon: Mougin-Rusand, 1898).

80 - Guy Turbet-Delof, L'Afrique Barberesque dans la literature française (Paris and Geneve, 1973), 159.

fatwas, were issued by Muslim jurists to legitimate cooperation with the nasara. Indeed, until the end of the sixteenth century, as Fernand Braudel demonstrated, the civilizations of the Mediterranean were in a flux, moving between religious and political borders. While there was conflict and war, there was also cooperation and co-option, exchange and dialogue; not yet was the dichotomization of the modern period and the polarization of Orientalism -- at least, not from the Magharibi side. Vis a viz the Europeans, the Magharibis saw themselves in the context of heterogeneity and dialogue, rivalry and collusion, hostility and mahabba/affection (a word that appears quite frequently in royal correspondence as in love letters). Battles and wars did not preclude accommodation with the nasara: religion, as Cemal Kafadar noted, "could never function as the sole concern of historical actors in that stage or as a single-minded zeal"[81] – not for Muslims who opened up their shores to Christian traders, sailors, workers and merchants, to emigrate, live, die and be buried among them. Commercial and political needs brought about engagement in trade as well as cooperation in military and diplomatic projects. Europeans were not yet the ideological, political and financial superpowers that they would become in the modern period; nor were the Magharibi colonial victims and orientalized natives. Rightly or wrongly, they still recognized themselves as co-makers of Mediterranean history.[82]

The conclusion of the Thirty Years War - the war that had created the conditions that made opportunity in North Africa appealing to Europeans – put an end to the North African allure. From the second half of the seventeenth century on, and with the opening up of America to British, French and Dutch settlement, the attraction of North Africa waned, despite the continuance of trade and of

81 - Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State (Berkeley: U. of California Press, 1995), 81.

82 - J. M. Blaut has examined the impact of the extra-European world on the emergence of Europe, The Colonizer's Model of the World (New York, 1993).

Anglo-French rivalry. By the end of the century, there was a vast technological and infra-structural gap between the Magharibis and the Europeans that exposed the former to the proto-imperial attacks of Europe. From 1 to 16 July 1688, the French navy, with its advanced ship-based canons, bombarded the city of Algiers, leaving only 800 of the 10,000 houses standing, as a contemporary French observer boasted. The technological superiority of the "Franks" made their ships untouchable: Algerian guns could not reach them from the shore, and the French fleet simply bombed and bombed until the sailors were exhausted after having used 10,420 bombs.(83) The ascendancy of the European dawla had begun.

Realizing that they could no longer "live in a stable self-sufficient system of inherited culture,"(84) and facing overwhelming superiority, the Magharibi did not turn to address the causes of their decline vis a viz Europeans, nor did sultans and beys and deys take initiatives to adopt and integrate modernity. Notwithstanding the emergent imperial armies and navies of Britain and France, the Magharibi still believed that those powers would engage rather than invade or destroy them. They hoped that with the Western Mediterranean now divided – Christian in its northern basin, Muslim in its southern basin – the two religious civilizations could come together in amity, trade, diplomacy, and even marriage. And so, in 1699, Mulay Ismail of Morocco turned to the ifranj, those same French who had pulverized Algiers, and proposed to join their advanced dunya to his hallowed deen. It was a turning not without pathos for he truly believed that the French would be willing to share the fruits of their empire and "Christianity" with him. He reminded the French king that the Prophet Muhammad had sent to his ancestor, Heraclius, a letter inviting him to join Islam. Now it was the French king's turn to agree to have the self-invited Moroccan join modernity.

---

83 - Correspondence des Deys d'Alger, ed. Eugène Plantet (Paris, 1889), 2: 158 n. 1.

84 - Albert Hourani, A History of the Arab Peoples (New York: Warner, 1992), p. 263.

Mulay Ismail sent his ambassador, Abdallah bin Aisha, with a proposal for military and commercial alliance. To seal that alliance, Ismail proposed marriage to one of the natural daughters of King Louis XIV, the princess de Conti. In the only occasion where such a cross-religious blood alliance was proposed in the early modern Mediterranean, Ismail wanted to consolidate relations by going beyond the Christian-Islamic divide – and thus he promised that his French bride would have her own palace, run her own affairs, and keep her own religion -- which was much more than the Huguenots had been allowed a decade earlier in France. The speech/"harangue" that bin Aisha delivered before the French king in Paris has survived in a French translation only: still it captures that moving moment in history when an Arab-Muslim potentate thought that he might join with European Christendom. The friendship between Morocco and France, Aisha said,

procurera le repos et la tranquillité aux peuples aprés une si longue guerre. C'est elle qui . . rendra les Maures Français et les Français Muares[85] .

The harangue expressed the hope for inter-identification between the Magharibi and the French, the Muslim and the Christian -- what Albert Hourani, in another context, described, as "Arabo-Latin"[86] accord. Aisha proposed that the French become Moors and the Moors French, effecting thereby a transformation of identities and realizing an engagement, rather than a clash, of civilizations.

---

85 - Mercure Galant (February, 1699), 241 . See the study of the ambassador's journey in Eugene Plantet, Mouley Ismael Empereur du Maroc et la Princesse De Conti (Paris, Librarie Plon, 1912).

86 - "Jacques Berque and the Arabs" in Islam in European Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 135.

But at the threshold of modernity, the French, along with other Europeans, had sealed their national identities within denominational and ethnic exclusions. The Europeans were developing a scientific and philosophical worldview that was self sufficient and self contained; they were also operating within an ideology that was specific to their religious and intellectual goals – an ideology that completely marginalized and/or eliminated the non-European. The Europeans of England and of New England, of Spain and of New Spain, from Ceuta to Malabar, and from Santa Cruz in Africa to Santa Fe in America, had consolidated the definition of themselves by means of lineage and purity of blood, real or mythic, producing such self-delusions as the Spanish Hidalgo and the Puritan Israelite. No people paid a heavier price for these identities than the native populations of the lands which those hidalgos and Israelites conquered, dominated, and transformed. While the age of European rebirth and self-discovery was underway -- of Shakespeare, Cervantes, and Tasso, of Galileo and Descartes -- the Spaniards and also the French were conducting census after census of the Moriscos -- in order to expel them. And when in fear, the Moriscos had turned to the English for help, hoping that the latter would cooperate with them because of their mutual anti-Catholicism, they betrayed them to the Spaniards thereby hastening their expulsion – and then profiting by carrying them on their ships to North Africa. (87) Where the Arabs had conquered but permitted the native Christians/unbelievers to remain in their lands, wrote al-Ghassani about the conquest of Spain,(88) the Euro-Christians had re-conquered but prohibited the native Muslims/unbelievers from remaining in their

87 - Calendar of State Papers and Manuscripts . . . Venice, 1607-1610, ed. Horatio F. Brown (London, 1904), 11: 371, entry on 20 October 1609.

88 - Alfred al-Bustani, ed., Rihlat al-Wazir (Tetuan, 1940), 113: "The ruum remained in their land and with their property, buying and selling."

native lands. It was not the Muslims, therefore, who treated the "Other as the unbeliever," as Bernard Lewis has maintained:[89] rather, it was the Europeans who treated the unbeliever as Other – and then expelled him.

As Bin Aisha was proposing venues of Mediterranean inter-identity, the Europeans were consolidating the binary that would separate them permanently from the Muslims, in North Africa as in the Levant, in geography as in eschatology, in the fictional world of Lope de Vega, as in the courts of Paris and London, and the autos da fé of Madrid and Lisbon. By the beginning of the modern era, the Europeans sealed their borders against the Moor and the Turk, and de-islamicized their lands, thereby producing the oppositionality that eventually launched the armies of modern empire.

****

---

89 - "Perceptions of Identity and Difference in Islam," in Religionsgespräche im Mittelalter (Wiesbaden, 1992), 377.

ويوضح الدكتور نبيل مطر في نهاية محاضرته التي ألقاها باللغة الإنجليزية جزءًا مما قاله باللغة العربية: يقول: الدولة الوحيدة التي حاولت أن تواجه هذا الفن الكنسي الحربي هي إسبانيا التي نحن فيها الآن.

قبل بضعة اشهر – هذا التمثال ولا أقول تمثال فني – لأنه من القرن الثامن عشر.. هذا التمثال يمثل القديس جيمس أو (القديس يعقوب) ممتطيًا حصانًا، ويقتل بسيفه المسلمين. هذا التمثال الذي كان في الكنيسة، قررت الدولة الإسبانية أن تبعده، لأنها رأت فيه نوعًا من المواجهة للأقلية المسلمة في إسبانيا، وفي النهاية أقول إن الأقلية لا تستطيع أن تحيا بدون حوار الأكثرية، في العصر الحديث وفي شمال إفريقيا، في المغرب، وفي اسبانيا، الرسالة – اليوم – واضحة.. الأكثرية عليها أن تفتح الحوار، أن تجعل مساحة للأقلية.. بهذه الطريقة يستطيع العالم العربي والاتحاد الأوروبي أن يتعايشا .. وشكرًا.

****

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

الأقليات: قضايا الهوية والاندماج

أ. د. نبيل مطر

معهد فلوريدا للتكنولوجيا

يستهل الباحث ورقته ببيان حقيقة قد يغفل عنها الكثيرون وهي فكرة التواصل الزماني والمكاني في الحدود الاجتماعية والسياسية بين الدول الأوروبية المسيحية الواقعة على البحر الأبيض المتوسط، ودول شمال إفريقيا الإسلامية، فعلى سبيل المثال، كان بمقدور المسلم عبور بلاد الإسلام من المغرب إلى العراق، أي من المحيط الى الخليج، دون أي عائق حدودي، حيث يقابل بني جلدته من العرب والمسلمين والمسيحيين الأوروبيين على اختلاف مستوياتهم الفكرية والاجتماعية والدينية، فيرى بعضهم يدين بالمسيحية وآخرين يتحولون الى اعتناق الديانة الإسلامية.

وعلى الرغم من الصراع الدائم والتنافس المحموم بين المسيحيين والمسلمين، إلا أنهم كانوا ينعمون بعلاقات ثقافية وفكرية ودينية وتجارية سبقت كثيرًا تخوم الحداثة، ومما ساعد على ذلك الانفتاح، وجود البحر الأبيض المتوسط الذي كان عبارة عن همزة وصل بين المسيحيين والمسلمين ليس فقط أمام الآداب والثقافة، بل أيضًا كان معبرًا هامًا للاكتشافات والاختراعات والتبادل التجاري، الأمر الذي كان له كبير الأثر في نشر الأخبار والمعلومات بين الشعوب الإسلامية والمسيحية التي تقطن حوض البحر الأبيض المتوسط وما وراءه.

يستطرد الباحث في الحديث عن الإنجازات الإسلامية بإعطاء أمثلة عن النموذج الإسلامي الرائع في التعاون والتسامح، وذلك بطرح العديد من الأسئلة والاستفسارات، تركز على شواهد تاريخية وتراث تليد حتى أصبح واقعًا ملموسًا لكل من ينشد الحقيقة

* اختار الباحث عنوانًا آخر لبحثه هو «النموذج الإسلامي في أوائل تاريخ المغرب العربي الحديث».

ويعيد الاعتبار للإسلام والمسلمين، على سبيل المثال: لماذا كان بمقدور المسيحيين واليهود الترحال والعيش والعمل في بلاد المغرب الإسلامي في الوقت الذي أُنكر هذا الحق على المسلم المقيم في العالم المسيحي؟ كيف ولماذا استطاعت الأقلية المسيحية الأوروبية العيش بكرامة في الامبراطوريات الإسلامية في شمال إفريقيا (المغرب العربي) ودول الامبراطورية العثمانية في المشرق؟ لماذا يوجد في تونس، وحتى يومنا هذا، شواهد أضرحة للإنجليز الذين عاشوا وقضوا في المدينة، في الوقت الذي تخلو أية مدينة أوروبية غربية من مثل تلك الأضرحة للمسلمين.

لعل الجواب الشافي الكافي على تلك الأسئلة، وكما جاء على لسان الباحث، أنه من الناحية التاريخية والنظرية لا يوجد أي سبب حقيقي يمنع المسيحيين واليهود من العيش، وبمحض إرادتهم في بلاد المسلمين، ولنا في النصوص الإسلامية أسوة حسنة، حيث حثّ الإسلام على احترام أهل الكتاب وتقديرهم والتعايش معهم في بلاد المسلمين، وإذا دلّ ذلك على شيء فإنه دون أدنى شك يدل على سماحة الإسلام ويدحض كل الأفكار والأصوات التي تتهم الإسلام والمسلمين بالعنف والإرهاب.

****

Arab-Islamic Civilization and the West: From Disagreement to Partnership

Minorities: Questions of Identity and Integration: The Islamic Paradigm in Early Modern Maghrib

Dr. Nabil Matar

"Summary"

The paper starts by stating the fact that in the medieval and early modern periods, the political and social borders between the Christian European Mediterranean and the Muslim North African Mediterranean were not yet totally separated. A Muslim could travel across the lands of Islam, from Morocco to Iraq, meeting both native as well as European Christians, both good and bad, some remain Christians and others to convert to Islam. Despite conflicts and rivalries, both Christians and Muslims enjoyed cultural, religious and *commercial inter-crossings that preceded the borderlines of modernity.*

The paper points out the fact that the early modern Mediterranean continued to be open not only to literature but also to exploration, invention, exchange, and how events were interconnected and news widely disseminated among both the Muslim as well as the Christian populations of the Mediterranean basin and beyond.

The paper continues to highlight the Islamic paradigm of co-option by raising some queries such as: Why were early modern Christians (and Jews) able to travel, live and work among the Magharibis, but the latter were not able to do the same in Christendom? How and why did a Christian European "minority" survive in the Islamic Empires of North Africa (Morocco) and the Levant (Ottoman) Empire? Why is it that in Tunis there still remain the tombstones of seventeenth century Englishmen who lived and died in the city, but no similar cemetery survives of Muslims in any West European city?

The answers to these questions, according to the writer, is that both historically and theoretically, no structural reason prevented Christians and Jews from becoming, if they chose, part of the tolerant Muslim community. There was place for the people of the Book in Islamdom that was absent for Muslims in Christendom.

****

El ejemplo islámico en los principios de la historia Del Magreb Moderno

Por / Prf. Dr. Nabil Matar

Resumen

El investigador empieza su· trabajo aclarando una realidad desconocida por mucha gente y es la continuidad de tiempo y lugar entre los países cristino-europeos de la cuenca del Mediterráneo y los países islámicos del Norte de ،frica. A modo de ejemplo, el musulmán podía cruzar todos los países desde Marruecos hasta Irak sin ser obstaculizado por separaciones fronterizas, y podía encontrarse con sus compatriotas árabes, sean musulmanes o cristianos.

A pesar de la lucha permanente y la rivalidad fuerte entre musulmanes y cristianos, siempre existían relaciones culturales, religiosas y comerciales muy anteriores a las modernas fronteras. Un factor principal en la continuación de estas relaciones es el Mediterráneo, importante puente de enlace entre los musulmanes y cristianos, no solamente en el campo de la cultura, sino también en los descubrimientos, invenciones e intercambio comercial.

Sigue el investigador su trabajo hablando de los logros de la civilización islámica y dando ejemplos de la tolerancia islámica comprobada mediante algunas preguntas como: ⬖Por qué podían los cristianos y judíos viajar, vivir y trabajar libremente en los países islámicos del Magreb al mismo tiempo de conculcar al musulmán que vive en países cristianos este derecho? ⬖Cómo y porqué pudieron las minorías cristianas europeas vivir dignamente en los imperios islámicos del Magreb y en el imperio otomano? ⬖Porqué sigue existiendo en

Túnez hasta nuestros días tumbas de los ingleses que vivieron y vivieron en la ciudad al mismo tiempo que de no existir ninguna tumba de musulmanes un ningún país europeo?

La respuesta es sin duda la tolerancia islámica hacia el otro y la aplicación de los principios del Islam que llama a respetar las otras legislaciones y convivir pacíficamente con los Adeptos del Libro, lo que infunda la acusación al Islam de una religión de violencia y terrorismo.

****

Le modèle islamique au début de l'histoire du Maghreb arabe

Dr. Nebil Matar

Le chercheur commence son étude par l'explication d'une vérité que beaucoup ignorant qui est l'idée du contact de temps et de lieu au se'n des frontières sociales et politiques entre les pays européens chrétiens de la Méditerranée et les pays musulmans d'Afrique du nord. Par exemple le musulman pouvait traverser le monde musulman du Maroc à l'Irak, de l'océan au golfe sans problème frontalier, il rencontre ses compatriotes arabes , musulmans, chrétiens européens avec leurs différences culturelles, sociales et religieuse. Il remarquera que certains sont chrétiens et que d'autres se convertissent à l'Islam.

Malgré la lutte incessante et la forte concurrence entre chrétiens et musulmans, ils ont toujours entretenu des relations culturelles, religieuses et commerciales, antérieures aux confins de la modernité. Cette ouverture a été favorisée par la présence de la Mediteranée qui était un trait d'union entre les musulmans et les chrétiens, non seulement dans le domaine culturel et littéraire mais aussi, c'était un passage important pour les découvertes, les inventions et les échanges commerciaux, ce qui avait permis la circulation des informations et des connaissances entre les peuples musulmans et chrétiens qui habitent le bassin méditerranéen et ses environs.

Le chercheur aborde les réalisations islamiques en donnant des exemples sur le modèle islamique merveilleux de la coopération et de la tolérance par des questions et des explications, insistant sur des preuves historiques et sur un patrimoine ancestral. Ce modèle est devenu une réalité concrète pour celui qui cherche la verité, il ya lieu ici de reconnaître la valeur grandiose de l'Islam en se posant les questions: Pourquoi les chrétiens et les juifs avaient la possibilité de

se déplacer, de vivre et de travailler en Occident musulman alors que ce droit n'est pas accordé au musulmans résidents dans le monde chrétien? Pourquoi la minorité chrétienne européenne a pu vivre dignement sous l'empire musulman de l'Afrique du Nord (Maghreb arabe) et dans l'empire ottoman en Orient? Pourquoi on trouve à Tunis jusqu'à présent des tombes pour des anglais qui ont vécu et sont morts dans cette ville alors que dans toutes les villes européennes on ne peut pas trouver des tombes pour les musulmans?

La réponse complète à ces questions comme l'a dit le chercheur, est que, du point de vue de l'histoire et de la théorie, il n'y a rien qui empêche les chrétiens et les juifs de vivre librement dans les pays musulmans. Le bon exemple se trouve dans les textes religieux musulmans où il est recommandé de respecter les « gens du livre », de les considérer et de vivre avec eux en pays musulman. Cela confirme que l'Islam est une religion de tolérance et de clémence. Et ceux qui accuse l'Islam d'être violent ou terroriste sont des ignorants.

****





رئيس الجلسة:

شكرًا وسندخل الآن في التعقيبات. سأحاول أن أحترم التوقيت الموضوع أمامي للجلسة، سأحاول أيضًا أن أعطي في نهاية الجلسة (خمس) دقائق لكل متحدث لكي يرد على التعقيبات، وسأعطي لكل متدخل (ثلاث) دقائق.. سأكون شاكرًا للالتزام بالمدة المحددة. التدخل الأول من الشيخ إبراهيم محمود من السنغال تفضل..

الشيخ إبراهيم محمود(*) (السنغال):

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله. والصلاة والسلام على رسول الله. سأحاول التقيد بالوقت إلا إذا حدث ما لم يكن في الحسبان.. وأبدأ بشكر المؤسسة وشكر راعيها الجاد لأن هذا النوع من العمل الفكري الهادف من الحلقات المفقودة في مسيرة الأمة منذ سنين.

الأقليات والجاليات من البلاد العربية ومن البلاد الإسلامية الحديث عنهم ذو شجون، وقد سمعنا منه ما قد يكفي، ولكن هناك من هؤلاء عرفتهم عن قرب ممًا يدل على أنه بالإمكان أن نقوم بشيء مثمر اتجاههم ولو نسبيًا.

وأعني الذين يهاجرون من غرب ووسط أفريقيا وغالبيتهم العظمى مسلمون، وفيهم أيضًا غير مسلمين، وقد سجلت في بعض الدراسات بعد تأملات أنه لو تمت العناية بمن كانوا في أوروبا منذ خمسين عامًا لكان وضع أفريقيا اليوم وطنيًا وإسلاميًا مختلفًا تمامًا، لأن أولئك الذين كانوا يعانون ولا راعي لهم ولا من يهتم بهم ولا بهويتهم، أصبح الكثير منهم فيما بعد قادة للبلاد.. رؤساء ووزراء وقضاة، ولكن من غير هذا البعد الذي نسميه نحن وتسمونه الهوية والانتماء فإذا وصلنا إلى مستهل الألفية الثالثة، وطرق هذا الموضوع وطرح أجدني أقصّ عليكم بعض التجارب، هناك

(*) الأمين العام لرابطة علماء المغرب والسنغال.

آلاف من المهاجرين من أفريقيا من غير العرب ولكن جدٌ فيهم شيء يدعو للتفاؤل ويدعو للعمل لقد درسوا ولم يعودوا عمالاً أميين.. تخرجوا في جامعات وطنية أو في جامعات إسلامية ولم يجدوا عملاً في ديارهم، فهاجروا إلى أمريكا إلى - أوروبا - وكتجربة محدودة قابلة للتوسعة.. هناك روابط وجمعيات أنصار الدين لي بها صلة منذ عشرات السنين.. والاتحاد الإسلامي الأفريقي والمعهد الأفريقي الأمريكي، مع بعض زملائنا تمكنا بعد طول دراسة وتأمل في مصير هؤلاء ومصير هويتهم والعمل لتلافي ما يمكن أن يحدث؟ فإذا بنا نعتمد أن نُحْكم الصلة بهم مباشرة، لا نتركهم للحكومات ولا للمضيفين .. الجمعيات تتقصى أحوالهم وتتعرف إلى احتياجاتهم الأساسية، وتحاول ربط الصلة بهم.. في كل سنة هناك زيارات منظمة للتوعية ولإلقاء محاضرات ودروس للافتاء، جربنا هذا الاتصال المباشر، فإذا بنا نجد آثاره مباشرة في شمال إيطاليا هذا العام، جولتي أسفرت عن ست محاضرات عامة بينهم وبلغتهم، وعن (ليلة محمدية) هكذا أسميناها، موضوعها «اقرأ باسم ربك الذي خلق» ودرس في مسجد المغاربة، و(درس محمدي) لهم موضوعه: كيف نحافظ على هويتنا الإسلامية في الغرب، وهم الذين صاغوه، ونقل الموضوع إلى عدة حفلات، في سويسرا وفي فرنسا حول التربية، وحول المرأة المسلمة، فعرفنا أن كل هؤلاء منذ بدأنا نتصل بهم، لم نسمع عنهم تطرفًا ولا اشتراكًا في عنف ولا ضياع.. ولو أن الجهد اتسع والإمكانات توسعت، لكانت التجربة جديرة بأن يتأسى بها، وأسأل الله تعالى أن يمن علينا بالتوفيق. والسلام عليكم.

رئيس الجلسة:

مشكور.. جهد مشكور، والمتدخل الثاني هو السيد موشي فريدمان.. تفضل.

السيد موشيه فريدمان[*] (النمسا):

السلام عليكم.. ثم ألقى محاضرته باللغة الإنجليزية.. وفيما يلي ترجمتها.

(*) حاخام الطائفة اليهودية الأرثوذكسية في (فيينا).

بسم الله.. أوجه التحية الخالصة للسيد رئيس مؤسسة البابطين للإبداع الشعري وفريق المؤسسة المحترمين، التحية للشعب الإسباني والسلطات الإسبانية

التحية إلى حكومة مقاطعة الأندلس وقرطبة وجامعة قرطبة الأفاضل

لم أتعود أن أتحدث بالإنجليزية، كوني أعيش في (فيينا) بالنمسا وأتحدث بالألمانية عادة، ولذا أعتذر سلفًا إذا ما وقعت في أخطاء لغوية لا تتناسب مع جلال المناسبة العظيمة هذه.

لا نتدخل في السياسة ولا في شؤون الأقوام والشعوب وأديان ومعتقدات الآخرين ونلتزم عادة بسياسة حكومة كل بلد نعيش فيه.

ورغم أنني أعيش في لحظة أعياد دينية هامة إلا أنني قبلت ممتناً الدعوة الكريمة لحضور هذا الملتقى لأكون معكم اليوم..... لقد تركت في (فيينا) طائفتي اليهودية الأرثوذكسية المعادية للصهيونية والتي أنا عميدها الديني وتركت أسرتي أيضًا.

أود في البداية أن أعبر عن تضامني التام مع أشقائنا الفلسطينيين والعرب والمسلمين والذين عشنا نحن اليهود معهم مئات بل آلاف السنين في تفاهم وتعاون وسلام وكنا لاجئين عندهم احتضنونا وقدموا لنا الحماية....

إن العالم يشهد اليوم ومنذ أكثر من ثمانية وخمسين عامًا، مواجهة العرب الفلسطينيين لبربرية يندر مثلها في التاريخ، حيث صودرت أملاكهم وطردوا من ديارهم بشكل مخز يندر أن شهد له العالم المعاصر مثيلاً، وذلك كله باسمنا نحن اليهود، فمن المؤسف أنها جرت تحت مبرر ما يسمى (الهولوكوست) في الحرب العالمية الثانية.

إن الهولوكوست تاريخياً جاء نتيجة عمل الحركة الصهيونية في ذلك الوقت لأن عذاب اليهود آنئذٍ كان مفيدًا للصهيونية عام ١٩٣٠، لأنه بسبب ذلك كان ممكنًا فقط

ترحيل وطرد الغالبية من الشعب الفلسطيني والذي عاش في أمان في فلسطين قبل ذلك التاريخ، ولم يكن ذلك يواجه أي معارضة تذكر من المجتمع الدولي لأن استخدام (الهولوكوست) كان مبررًا كافيًا لسكوت العالم على هذا السلوك المشين ضد الفلسطينيين.

بل إنه وخلال الـ ٥٨ عامًا الأخيرة فإن كل انتقاد لتصرفات الصهيونية كان يلاقي المعارضة والمواجهة بحجة وجود (الهولوكوست) المزعوم ضد اليهود بشكل ابتزازي مخجل من جانب النظام الصهيوني في فلسطين والذي مارس – (هولوكوست) حقيقياً من نوع آخر ضد الفلسطينيين.

إننا في المقام الأول نعبر عن تضامننا وتعاطفنا الكبيرين مع آلام ومحنة الشعب الفلسطيني ومع الأشقاء العرب والمسلمين عمومًا في العالم كله وخصوصًا مع أولئك الذين عانوا من المصائب والمحن في الشرق الأوسط بسبب تصرفات الصهيونية. إن الأرض الفلسطينية تتحول اليوم إلى مخيمات لاجئين وغيتو حقيقي يومًا بعد يوم وذلك بسبب سياسة الفصل العنصري التي تمارسها دولة إسرائيل.

إن معالجة هذه المشكلة يلزم أن تأخذ بعين الاعتبار أسباب وجذور هذه المشكلة. إن حل المشكلة برأيي يجيء بإنهاء النظام الصهيوني غير الشرعي وإزالة النظام العنصري وهو أمر ممكن التحقيق، بنفس القدر الذي كان ممكنًا معه نهاية نظام جنوب أفريقيا العنصري والذي انتهى بطريقة سلمية، كما أن هناك الكثير من الأنظمة الشيوعية قد انتهت واختفت بأساليب وطرق سلمية أيضًا ودون إراقة دماء.

إن ذلك ممكن في فلسطين من الجانب الديني بالنسبة لنا ومن خلال فهمنا للتوراة والكتب المقدسة بأننا كيهود كنا في مصر وفي بلدان أخرى لاجئين أيضًا ولذلك نفهم ما معنى مشكلة اللاجئين.

إنه لا يمكن تحقيق سلام بدون عدالة ولا يمكن قبول تأخير مسألة عودة اللاجئين الفلسطينيين وحقهم الطبيعي المشروع في العودة إلى وطنهم فلسطين.

وانطلاقًا من ذلك فإنني أؤيد ما قاله رئيس وزراء ماليزيا السابق مهاتير محمد الذي تحدث عن الجانب السياسي والاقتصادي لحل مشكلات العالم وهذه المشكلة وحق الفلسطينيين والعرب والمسلمين المتساوي مع غيرهم من شعوب الأرض.

وإنني أشكر من أعماق قلبي السيد البابطين ومؤسسته الموقرة والتي نتمنى من أعماق قلوبنا أن تحظى بالتقدم والخير إن شاء الله وإننا بإذن الله نستطيع التقدم وتحقيق الهدف مع أمثاله من الرجال الميامين، - كهذا الرجل المدهش والرائع - الذين يعملون جاهدين من أجل السلام في هذا العالم.

وإنني هنا أود أن أقدم التقدير لنائب الرئيس الإيراني ووفده المرافق هنا في قرطبة، والذي يعمل بقوة في مواجهة النظام الصهيوني الذي يعمل لتدمير التسامح الديني والعرقي الحقيقيين، وإنني أتمنى لإيران أن تتغلب على مؤامرات الشياطين الذين يحاولون تدمير بلد تراثي عمره آلاف السنين. وإنني أود أن أخاطب العالم وخاصة الجيران والأشقاء العرب بأننا نرغب أن نعيش معًا كجيران وأصدقاء مثلما كنا قبل مئات أو آلاف السنين وقبل أن تظهر الصهيونية والتي دمرت أو تكاد العلاقات القديمة التاريخية الطيبة بيننا. إن الفلسطينيين هم الشعب الذي يحق له فقط أن يحكم بلده فلسطين.

إن الدولة الصهيونية المعروفة باسم إسرائيل هي نظام لا يحق له أن يعيش لأن استمرار وجوده يعني استمرار كارثة ومآسي الفلسطينيين، وإننا نصلي لله لكي تنتهي مصائب وآلام الشعب الفلسطيني. هذه النهاية التي نأمل أن تتحقق بالدعم السياسي والاقتصادي والأخلاقي لشعوب العالم... إننا نصلي من أجل نهاية أية مصائب أو

كوارث أو إراقة دماء أي شعب بريء سواء كان يهوديًا أو غير يهودي. ومن هذا المنطلق ننادي بوقف مصائب الشعب العراقي البريء. إننا نتطلع لإيقاف الصهيونية ونهاية سلمية للنظام الصهيوني لأن في ذلك نهاية لآلام الشعب الفلسطيني ولمعاناة شعوب الدول المجاورة.

إننا نرحب بالتوصل إلى سلام في الأرض المقدسة يأخذ في الاعتبار رغبة السكان العرب والمسلمين الذين يزخر تاريخهم بالتسامح الذي يندر وجود مثيل له والذي هو أعظم مما أتحدث عنه. والذي أجد نفسي أصغر ممًا أستطيع التعبير عنه. إننا نصلي أن لا يطول الزمن قبل أن يتحقق هذا الهدف السامي بنهاية الصهيونية وتحرير فلسطين وتحرير القدس من الهيمنة والاحتلال الصهيوني والتقائنا جميعًا فيها وأتطلع إلى يوم يعيش سكان العالم كله في وئام وسلام.

وبما أن الدعاية ضد العرب والمسلمين وخاصة خلال السنوات الأخيرة بقوة من خلال نعتهم بالإرهاب والتطرف والأصولية والذي تثيره إسرائيل والمنظمات الصهيونية في العالم، فإنني لا أجد الكلمات التي أقولها أمام تلك الأكاذيب المغرضة والهادفة إلى تدمير الثقة بالعرب وبالمسلمين وثقتهم بأنفسهم أيضًا.

إن عليّ أن أكون واضحًا بأن دولة إسرائيل قد تأسست إثر عمليات ونشاط إرهابي، وأن إسرائيل الدولة الأكثر خرقًا لقرارات الأمم المتحدة في العالم، وخاصة ما يتعلق بحقوق الإنسان وبالقانون الدولي، مما يعزز القول بأنها تحكم بإرهابيين حقيقيين يخرقون القانون الدولي على أوسع نطاق.

إن العرب والمسلمين بتاريخهم العظيم المليء بالأمثلة على التسامح لا يمكنهم أن يتلقوا الدروس في التسامح من أحد.

إنني أرجو من الله أن يعاقب أولئك الذين يعملون على إلحاق الأذى بالعرب والمسلمين وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا.. تلاحظون سيداتي وسادتي أن التدخلات سواء تدخل الشيخ إبراهيم أو السيد فريدمان بالغة الأهمية، وأرجو من الإخوة المعقبين الالتزام بثلاث دقائق للتدخل، وهناك ملاحظة جاءتني من الدكتور صالح محمد يقول إن هناك مصطلحات مثل (اندماج وإدماج) وضعت لها ضوابط وأصول في مرحلة سابقة بمستوى المنظمة الإسلامية، ولهذا أشير ومن حقي أن أشير إليه. المتدخل الثالث هو الأستاذ فاضل ثامر من العراق...

الأستاذ فاضل ثامر(*) (العراق):

السيد رئيس الجلسة.. أيها الأصدقاء.. مرحبًا بكم.. حسنًا فعلت مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري عندما اختارت موضوعًا إشكاليًا كبيرًا.. لكني قد لا حظت أن المحور الأساسي لجلسة هذا المساء يطرح مرةً واحدة، ثلاثة مصطلحات إشكالية كبيرة، تتمثل في مصطلح الأقلية والاندماج والهوية ولهذا أرى أننا بحاجة إلى فحص هذه المصطلحات وإعادة بحثها بشكل مفصل ونحن نحتاج إلى سلسلة من الدراسات في العالم العربي والإسلامي من أجل طرح مفهوم خاص بهذه القضية لأنها أصبحت قضية كبيرة تواجهنا في العالم المعاصر.. سأنطلق في إبداء بعض الملاحظات من روح الحوار والاختلاف والرغبة في المكاشفة وعدم محاولة طمس الكثير من الأفكار والمواقف التي كنا نتستر عليها طيلة عقود طويلة.

* رئيس الاتحاد العام للأدباء العراقيين.

في الواقع المشكلة تتعلق بوجهين: أولاً مدى موقف المجتمع العربي والإسلامي من الأقليات وهذه مسألة مهمة. كيف نظر العالم الإسلامي والعالم العربي إلى قضية الأقليات عبر التاريخ وخاصة بالمرحلة الأخيرة مع نهوض حركة الوعي القومي منذ مطلع القرن العشرين.

الجانب الآخر وهو الجانب الذي بدأ يتفاعل هو وضع الجاليات العربية والإسلامية المختلفة في العالم الأوروبي والأمريكي، كيف نستطيع أن نحل هذه الإشكالية؟ مقدمًا أنا أعترض على مصطلح الأقليات لأنه مصطلح يحمل مفهوم (قيمة) بمعنى أنه ينظر نظرة انحطاط على مستوى كمي وليس على مستوى نوعي لمجموعات بشرية لها قيمة.. متكافئة مع بقية المكونات البشرية الأخرى.. ولهذا أرى أن يستبدل بمفهوم الجاليات أو المهاجرين .. إلى غير ذلك من مصطلحات بديلة أخرى. إن مفهوم الاندماج ينطوي على منظور محاولة دمج المجتمعات الصغرى داخل بنية كبرى أساسية وهذا يؤدي أيضًا إلى عملية مسخ، وإلى عملية نسف للهوية.. مفهوم الهوية بوضعه الحالي أيضًا بحاجة إلى فحص.. هل هو عنصر دافع أم عنصر إعاقة، هل هو عودة إلى تجذير وإلى ماضوية وسلفية؟ أم هو يرتبط بمفاهيم إنسانية عامة؟ هذه مسألة أيضًا بحاجة إلى تحديد، لأننا نعرف أن مفكرًا كبيرًا مثل (ادوارد سعيد) قد اعترض اعتراضًا جوهريًا على مفهوم الهوية وحاول أن يطرح بدائل متقدمة في هذا المجال، وهنالك معالجات في الدراسات الاجتماعية والسياسية معروفة في هذا الحقل.. ما أريد أن أنظر إليه الآن، كيف نظرنا نحن بوصفنا عالمًا عربيًا وإسلاميًا إلى قضية القوميات؟ أنا أرى ضرورة عدم غض النظر عن المرحلة السابقة من عمر الدولة الإسلامية، لأنها بحاجة إلى دراسات مفصلة حول الموقف من قضية الأقليات.

انتقل الآن إلى وضع الأقليات في العالم العربي، منذ مطلع القرن العشرين ومع نهوض الحركة القومية في تقديري بدأ العالم العربي تحديدًا يتعامل مع القوميات من

منظور الأمة الكبرى.. الأمة السائدة المهيمنة.. بدأ ينظر بازدراء واحتقار إلى التشكيلات القومية وقلما كان ينصفها، كانت تناضل، وكانت تهمش في الواقع.

المشكلة الأساسية أننا في العالم العربي لم نتربَّ بروح احترام مبادئ حقوق الإنسان، ننظر باحتقار إلى كل شيء ونتصور أن الكون قد بدأ بنا وينتهي بنا ولهذا هنالك الآن دول عربية ترفض الاعتراف بوجود أقليات مثل الشعب الكردي في بعض البلدان العربية، وهذه قضية معروفة كما أن عددًا من البلدان - حتى تركيا - ترفض الاعتراف بحق الشعب الكردي، إنهم يسمونهم (أتراك الجبل).

تحدث السيد رئيس الجلسة أيضًا، وربما يكون أكثر إلمامًا بهذه القضية عن مشكلة كبيرة في شمال إفريقيا تتعلق بالتشكيلات والبنيات البربرية والأمزيغية المختلفة.

أقول حتى الآن معظم الأنظمة العربية، في بلدان المغرب العربية تنظر إلى هذه المشكلات بإهمال ولا تريد أن تتفهمها، ونحن نعرف أن هنالك حقوقًا قومية وثقافية وسياسية.

لماذا نطالب بحقوق أقلياتنا العربية والإسلامية في أوروبا، ونناضل من أجل إنصافها ولا ننصف الأقليات والقوميات في عالمنا العربي.

يجب أن نعيد النظر في هذه القيم يجب أن نتربى بروح حقوق الإنسان ونحترم التشكيلات القومية المختلفة ونبحث عن علاقة إنسانية جديدة وشكرًا لكم.

رئيس الجلسة:

فقط توضيح، ليس في المغرب العربي من ينظر إلى البربر - وهم أغلبية ساحقة عرَّبهم الإسلام - نظرة احتقار.. وهناك قنوات تلفزيونية في المغرب وفي الجزائر تبث باللغات الأمزيغية ولا يوجد أي عقدة في هذا إطلاقًا، الكلمة الآن للأب الدكتور يوسف مؤنس.

الدكتور يوسف مونّس:

مساء الخير، أنا من بلد لا أكثرية فيه ولا أقلية، بلد التوازن، إذًا أنا في أذني وقلبي أصوات المآذن وقرع الأجراس بالتعادل.. وهذه حقيقة.. غرفتي في شباكها الشرقي مطلة على المئذنة.. وفي بابها الغربي مطلة على الجرس.

إذًا أنا هويتي تشكيل إنساني فريد مما في السُّنة من عدلٍ ورحمةٍ وخوف وتسليم لله.. هويتي أنا مسحورٌ بالأيقونات الأرثوذكسية.. هويتي أنا مجبولة بالوجع الكربلائي الشيعي، ووجهي مساحة حزن كبيرة في هذا الشرق.

أنا ابن الجبل ابن التعايش معمم بالعُقُل والطرحات الدرزية البيضاء أنا أيضًا هويتي النقد والقلق الإنجيلي البروتستانتي.

أنا ابن الحمورابية الكلدانية الآشورية العراقية، أنا هويتي أيضًا (الأصوام القبطية المصرية الفرعونية).

أنا ابن الانتظار اليهودي، أَصُلِب المسيح أم لم يأت بعد ولم يصلب.. انا أيضًا وأنا ماروني، أنا ابن المارونية المطبوع بالزهد والتواضع والانفتاح، أنا هذا التشكيل من المعية، فلا أقلية عندي ولا أكثرية.. مُجَمَّل أنا بكل هذه الحضارات.. هذه هويتي وهذا هو وطني، لذلك أنا لست حية تنزعون عني جلدي للنسيان. فإن نزعتم أي تراث من هذه التراثات، تنزعون لحمي وعزمي ودمي وحياتي، فأنا كما قالت رسالة البطاركة.. فيَّ من الإسلام شيء، وفي الإسلام مني شيء.. ونحن مسؤولون عن بعضنا البعض أمام الله والناس والتاريخ.

لذلك نحن مجبولون بالحوار، فلا نقول مسيحيتنا، ولا نقول إسلامنا. بل نقول إنسانيتنا في حبنا لبعضنا البعض، لذلك يا أحبائي دعوتنا أن نجلس على مائدة الأيام الآتية، وليس على مذابح ووحشية الأيام الماضية، ولا نتكلم عن بعضنا البعض إلا بلغة بشرية جديدة قائمة على الحب والصلات والريادة، لنبقى على الأرض معًا واقفين بوجه الفقر والمرض والتعاسة والظلم وبؤس الناس قبل أن نتفاهم على اقتسام السماء. وشكرًا لكم.

رئيس الجلسة:

في هذه المرة كرهت أن أكون رئيسًا للجلسة.. لأنني كنت أريد من الأب جوزيف مونّس أن يستمر في هذا الحديث الشيق البديع. أما الآن فنستمع إلى الأستاذ حسين دعسة فليتفضل.

الأستاذ حسين دعسة(*) (الأردن):

مساء الخير جميعًا.. شكرًا السيد الرئيس، بداية اختلفت طريقتي في المداخلة بعد ما سمعت الدكتور مؤنس والأخ موشي.

للأسف، الولايات المتحدة الأمريكية اتخذت قرار حق النقض في إخراج الإسرائيليين من غزة خلال الأسبوع الحالي.. هذه الأيام التي نتواجد فيها نحن في إسبانيا، قتل ثمانية وثمانون مواطنًا فلسطينيًا منهم خمسة وعشرون طفلاً أعمارهم أقل من ثمانية عشر عامًا. فأي اختلاف وأي مشاركة أو شراكة يريدها الآخر منا، والولايات المتحدة وأوروبا لا تستطيع أن تتخذ أي قرار لحماية الآخر الذي هو الفلسطيني، أو إزالة المحتل الذي هو الإسرائيلي، وقس على ذلك في جميع دول العالم، هذه الندوة ربما تعدّ من أفضل الندوات عربيًا في طرح هذه الإشكالية.

الأقلية الفلسطينية أو الجاليات الفلسطينية أو المهجرون أو الشتات الفلسطيني في الولايات المتحدة وأوروبا ودول كثيرة من العالم، كنت أتمنى أن تكون هناك ورقة خاصة بهم، أو دراسة حول وضعهم في هذه البلدان. هناك أقليات فلسطينية خرجت بعد إعلان قيام الدولة الإسرائيلية سنة ١٩٤٨، خرجت عبر البحر إلى كل دول العالم وعاشت الشتات والهجرة والخوف والتعب والعمالة السيئة والمقيتة، وما زالت قضيتهم تغوص في حق النقض الذي يمارس ضدهم.

سؤالي: كيف يمكن أن نعزل الماضي ونحن نعاني من واقع اليوم؟ واقع اليوم أن الغرب، وهذا شيء ملموس لا يستطيع أن يفرض الرأي لحماية الآخر الموجود حتى لو كان على أرضه، لا يستطيع أن يحمي حقوقه وإن كان على أرضه. الجاليات الفلسطينية في كثير من دول المهجر، إذا لم تخرج معها جاليات أخرى كردية أو عراقية أو سورية تضطهد اضطهادًا مبينًا. والشيء الواضح الذي نعرفه من خلال كثير من البيانات والتقارير، أن هذه المجموعات تعمل معًا لحماية قضاياها وحماية حقوقها.

جميل جدًا ما تحدث به الدكتور دانيال نيومان حول الاندماج في كافة الاتجاهات، لكن السؤال.. عندما منحت بريطانيا أرض فلسطين لليهود وأصبح اليهود

(*) كاتب وصحفي من الأردن.

وأصبح الإسرائيليون في داخل منفى حقيقي جديد لهم.. من حماهم غير بريطانيا والغرب وأمريكا؟ سؤال مطروح.. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا للأستاذ حسين دعسة. والتدخل الآن من الدكتور محمد حسن عبدالله.. تفضل.

الدكتور محمد حسن عبدالله:

لفت انتباهي تعبيرات مرت بسرعة ولم تحظ بالشرح أو التوقف على خطورتها، وإمكان أن تؤسس اتجاهات، ربما تختلف كثيرًا عن الاتجاه السائد في الكلام.. فطرح من الدكتور عبدالوهاب الأفندي مصطلح التطوير بالنسبة للإسلام في أوروبا، وقد يبدو المصطلح غريبًا على اذاننا التي تعودت أن النص سيد ولا اجتهاد مع النص، وعلى الرغم من أن هذا يناقض القول بأن الإسلام صالح لكل زمان ومكان ألا يوجد جمود في نص وصلاحية لكل زمان وكل مكان؟ وهذا ما فعله الفقهاء عبر الأمكنة والأزمنة، بل فعله المفسرون تجاه النص الواحد، فللقرآن تفسير صوفي وتفسير سني وتفسير شيعي وتفسير علمي أخيرًا.

ويبدو أن بعض الأمور لا بد أن تتغير نظرتنا إليها، بحيث نتلقى الظاهرة قبل أن تستحكم، فنعجز عن التعامل معها، فإذا كانت أعداد المسلمين تزداد في أوروبا، ويتعاملون في مجتمعات لا توقف خط الإنتاج لتقيم صلاة الجماعة، ولن تسمح بمصلى أمامها يضيع ساعة لأننا نحن مجتمع موظفين يقبضون رواتبهم لمجرد قضاء الوقت في العمل، وليس لأنهم منتجون.. إذا كنا سنندمج في هذه المجتمعات لا بد أن نطور فكرتنا عن بعض الممارسات التي الصقت بالدين وليست من الدين.

إن العقيدة الإسلامية في جوهرها بسيطة جدًا، وجاءت بها عبارة «بُنِيَ الإسلام على خمس»، وهذا التصعيد فيما بني عليه الإسلام أحيانًا، حين تحول الإسلام إلى وظيفة لبعض العقول التي لا تملك رؤية ولا تملك استراتيجية وإنما تريد أن تعيش بالعقيدة وليس من أجل العقيدة.

مصطلح قاله الأستاذ المحاضر الثاني وهو الدخول من زاوية المعرفة، ولا أدري كيف أمكن السكوت عن هذا الجانب في كل الطروحات التي تحاول أن تبحث عن التقارب والتفاهم بين الشعوب.

المدخل المعرفي مدخل مهم جدًا. وبخاصة أنه حين يكون في صورته الصحيحة يؤدي إلى ابتداع ما يعرف بالثقافة الثالثة، إذا كانت هناك ثقافة إنسانية وثقافة علمية فإن المستقبل مرهون بثقافة ثالثة يتوازن فيها الإنساني والعلمي، ويكون المدخل هنا طريقًا إلى تطوير الخطاب، لأن كل ما قيل في هذه الندوة في يوميها الماضيين خطاب الجماهير، فأعتقد أن المعرفة هي الطريق إلى الجماهير وهي القادرة على تغيير الصورة في المستقبل حتى وإن كان المستقبل البعيد نسبيًا. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا.. والكلمة الآن للدكتور عثمان بدري..

الدكتور عثمان بدري:

مساء الخير.. طبعًا بصرف النظر عن بعض مما طرح وهو بحاجة إلى الضبط كتعاريف من موقع الداخل ومن موقع الخارج.. نقول الهجرة أو الجالية أو ما شئت من هذه.. تحتاج إلى تعاريف كثيرة وكل تعريف يأخذ مصداقيته من موقع الداخل أو الخارج إلى غير ذلك من بعض الأمور الأخرى.

يبدو لي أن هناك في تقديري أنا شخصيًا سؤالين إشكاليين أساسيين، السؤال الأول هو: لماذا تصدّر هذا الموضوع اهتماماتنا نحن، اهتمامات الأنا، واهتمامات الآخر في هذه الفترة بالذات؟

لماذا هذه تحمل في داخلها (لماذات) مركبة كثيرة.. أريد أن أقول موضوع الهجرة أو الجالية أو الأقليات، إذا لم نبادر بالتكامل في تبنيه وفي محاولة وضع اجراءات لاحتوائه، سيحتويه الآخر ويعيده لنا كقنبلة، وهذا ما وقع في كثير من الأحيان.

السؤال الثاني هو كيف يمكن أن تتكامل دولنا العربية والدول المعنية في هذا الموضوع في تفعيل تأسيس لوبيات حقيقية في المواقع الأصلية لهذه الدول، لأنه لا يكفي أن تترك القضية هكذا للوعظ أو للإرشاد أو للعلاقات الشخصية أو للهبات أو للإحسان، ولكن يجب أن تقنن، وتقنن من خلال مجتمع مدني يخاطب مجتمع مدني

آخر، يعني يتشاطر مجتمع مدني مع مجتمع مدني آخر من أجل وضع مراكز ثقل لهذه الأقليات حتى تستطيع أن تؤدي دورها لصالح الدولة التي توجد فيها وهي الدولة المهيمنة غالبًا ولصالح أيضًا الدولة المهيمن عليها. شكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا.. د. عثمان بدري. على التركيز والافادة. والكلمة الآن للدكتور محمد مصطفى أبو شوارب فليتفضل مشكورًا..

د. محمد أبو شوارب(*) (مصر):

بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين. قد يكون من فضول القول ولكنه يجب التنبيه إلى أن المؤسسة قد نقلتنا نقلة نوعية هامة باختيارها هذه المحاور الإضافية، وأعتقد أن الشكر أيضًا واجب للأستاذ الدكتور رئيس الجلسة الذي دافع عن المنصة وحافظ على رأي القاعدة أيضًا، وكذلك اشكر الأساتذة الباحثين ولن أتورط في التفصيل اعتمادًا على وعي المتلقين ومرجعيتهم الثقافية، وأعتقد فيما يتصل بمسألة الهوية أن الهوية ترتكز في المحظور وليس في المسموح، يعني هل يمكن للأقلية أو الأغلبية أن تتقبل الدخول إلى عوالم محظورة لديهم، هذه هي الأزمة التي ينبغي أن نكون على وعي بها حين نتحدث عن أطروحات الهوية المختلفة.

وأنا لا أملك رؤية خاصة تستأهل الطرح ولكنني سأقدم إن سمحتم لي باختصار شديد ثلاثة تحفظات حول طرح الدكتور عبدالوهاب الأفندي الذي اتسم بالأريحية التي تحتاج إلى التوقف عند بعض النقاط المفصلية الهامة، أولاً هناك تحفظ حول ما طرحه الدكتور الأفندي حول مدى صوابية الرؤية الغربية في التعامل مع الأقليات مقارنة بالرؤية العربية والاسلامية، وأعتقد أن في مداخلة الدكتور نبيل مطر ردًا خاصة في القسم الأول منها، وأعتقد أن في هذه المداخلة رداً واضحًا على ما طرحه الدكتور عبدالوهاب الأفندي.

---

* دكتوراه في الأدب العربي من جامعة الإسكندرية ٢٠٠١.

- يعمل مدرسًا بقسم اللغة العربية بكلية التربية - جامعة الإسكندرية.

ثانيًا: هناك نقطة أشار إليها بوضوح أو إلى جزء منها أستاذنا الدكتور محمد حسن عبدالله، وهي فكرة تطوير الإسلام التي طورها الدكتور الأفندي إلى ما أسماه الإسلام الإفريقي والإسلام الآسيوي والإسلام الأوروبي إلى آخر هذه القائمة من المصطلحات، التي تصل بنا في نهاية المطاف إلى الإسلام الدمشقي والإسلام البيروتي.. إلى قائمة طويلة جدًا من هذه المصطلحات، وأعتقد أن عكس البنية التركيبية للمصطلح على المستوى اللغوي يعني عكس البنية التركيبية للمصطلح قد يكون أكثر أمانة ودقة.

أخيرًا هناك تحفظ على إغفال طرح الدكتور الأفندي فعاليات موقف المجتمع الإسلامي من الوجود الإسلامي في أوروبا سلبًا وإيجابًا وكذلك إغفال موقف المجتمعات الأوروبية وإجراءاتها من هذا الوجود الاسلامي قبولاً ورفضًا. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا لك والتدخل الآن من الدكتور عبدالملك مرتاض من الجزائر..

الدكتور عبدالملك مرتاض(*) (الجزائر):

السلام عليكم.. الحقيقة موضوع الجالية يهمنا نحن المغاربيين ربما أكثر من غيرنا ربما لاقترابنا جغرافيًا من أوروبا، الحقيقة لا أريد أن أعلق على المحاضرات الثلاث القيمة بمقدار ما أريد إضافة شيء بحكم أني أحد المهاجرين الذين عملوا في فرنسا وعمري سبعة عشر عامًا، الهجرة ابتدأت من الجزائر قبل أي بلد مغاربي بحكم التاريخ الذي تعرفون (١٩١٤) بأعداد قليلة، وكان الجزائريون حينما يعملون، يعملون دون حقوق. لم يكن هناك تأمين اجتماعي الذي طال عمره وعمل في تلك المرحلة، الدولة الفرنسية لا تدفع له تعويضات معاش التقاعد.

بعد الحرب العالمية الأولى تكاثرت الهجرة وتكونت جالية، بعدما كانت تقتصر على العمل، أصبح الأمر يتعلق بالتنظيمات السياسية، فتأسست أول حركة وطنية من بلاد المغرب كله، المغرب، الجزائر، تونس في عام ١٩٢٥، ثم تطورت الأمور وأصبح عدد العمال الجزائريين في فرنسا سنة ١٩٦٢ أي السنة التي استقلت فيها الجزائر نصف مليون نسمة.

---

* دكتوراه في الآداب من جامعة الجزائر ١٩٧٠.

- دكتوراه الدولة في الآداب من جامعة السوربون ١٩٨٣.

كيف كان يمكن أن يندمج هؤلاء الناس؟ العمال الذين كانوا يذهبون أولاً، كانوا عبارة عن فلاحين، وعبارة عن أميين ربما بنسبة ٩٩٪، أنا شخصيًا كنت أحفظ القرآن الكريم، وأكتب الرسائل، كنت موكلاً بكتابة الرسائل للعمال، وبقراءة الرسائل التي تأتي من الجزائر إلى المكان الذي كنت به.

كنت لاحظت في مقالة نشرتها في بيروت عن أن الهجرة المشرقية من بلاد الشام إلى أمريكا غير الهجرة من بلاد المغرب إلى فرنسا، الهجرة الشامية كأنها كانت هجرة ثقافية، ربما لأن الذين هاجروا في معظمهم كانوا متعلمين.. أنتم تعرفون عن الرابطة القلمية وجبران خليل جبران والجمعيات والمجلات.. الخ..

هذا لم يحدث قط في فرنسا على الرغم من وجود عدد أكبر من الجاليات الشامية في أمريكا لأن المستوى التعليمي والثقافي كان منعدمًا أو محدودًا جدًا.

قلت إن الاندماج كان صعبًا جدًا. بمعنى أن المهاجر كان حين يذهب لا يستطيع أن يتفاهم هناك، أي لا يستطيع أن يشتري الخبز ولا يستطيع أن يشتري أي شيء. لابد أن يستعين بأحد أصدقائه الذين سبقوه أو يستعمل الإشارة. لابد من الإشارة إلى شيء آخر هو أنّ هؤلاء العمال من بلاد المغرب كانوا يكلفون بإنجاز أشق الأشغال.. الأعمال تحت الأرض، الأعمال في المناجم.. الأعمال في (الأفران).. أنا شخصيًا كنت أعمل في (فرن) وأصيبت رئتي اليسرى بالسل وتعالجت وشفيت والحمد لله بعد أن كدت أقضي.. هذا يعني أنّ مسألة الاندماج مسألة في الحقيقة صعبة، أنا أتصور من خلال هذه التجربة البسيطة، أن الاندماج في البداية ممكن، أقصد الاندماج مع الاحتفاظ بالهوية، بعد خمسين سنة، بعد قرن مستحيل، هؤلاء الناس سيذوبون في المجتمعات الأوروبية، ربما حتى دينيًا لأن كثيرًا من العائلات الجزائرية اندمج كثير منها في العائلات الفرنسية من كل النواحي لغويًا وأحيانًا دينيًا واجتماعيًا وثقافيًا، إذًا المسألة إذا لم نتداركها.. تتداركها الدول المعنية بالتعليم.. تعليم أبناء الجاليات في المهاجر بتعليمهم العربية ، بتعليمهم مبادئ الإسلام، أنا أتصور أن هؤلاء الناس سيذهبون إلى الأبد. وشكرًا لكم.

رئيس الجلسة:

شكرًا دكتور مرتاض... والكلمة الآن للدكتور محمد خاقاني من إيران.

الدكتور محمد خاقاني:

بسم الله الرحمن الرحيم، فهمت من الكلمة الطيبة لسعادة الدكتور عبدالوهاب الأفندي، من أنه أبدى استغرابه مما قام به الرئيس خاتمي في تنظيره لنظرية حوار الحضارات، وأنه لم يستطع حتى الآن أن يحلّ مشكلته مع السيد خامنئي، مع أنّ مكتبه يقترب من مكتب سماحة القائد بمسافة قريبة وليسمح لي سعادة الدكتور بأن أبدي استغرابي أيضًا، من قوله أنه لا يقتنع بمثل هذه المؤتمرات التي لا طائل منها وفي نفس الوقت يتفضل بالحديث في مؤتمر، وليسمح لي سعادته بأن أذكره بأني أنا أحيانًا لا أتفق مع زوجتي في كثيرٍ من قضايا البيت، أنا تزوجت منذ أكثر من عشرين سنة ولحد الآن لم نتوصل إلى نتيجة ونختلف في قضايا مثل اتجاه السرير في غرفة النوم مثلا، أريد أن أقول لكم إن الإنسان يعيش في دوائر مختلفة، هناك دائرة البيت، دائرة المدينة، ودائرة أخرى في البلد ودائرة في المجتمع البشري.

فإذا لم أستطع أن أتوصل إلى نتيجة في قضية خلافية عائلية مع زوجتي هل هذا يمنعني أن أتحاور مع جاري أو مع أي مواطن في بلدي مثلاً.

فربما لم يتوصل السيد خاتمي إلى نتيجة في حواره مع السيد خامنئي.. وأنا أعرف أنهما دائمًا يتحاوران ويلتقيان على الأقل أسبوعيًا، ولكن هذا لا يمنعه من أن يتحدث مع الغرب وينظر هذه النظرة المباركة، التي لقيت ترحيبًا عامًا جماهيريًا، وسجلت سنة ٢٠٠١ باسم سنة حوار الحضارات، وشكرًا جزيلاً.. وأعتذر..

رئيس الجلسة:

شكرًا والآن التدخل للدكتور علي الشلاه مدير المركز الثقافي العربي السويسري. وبعده الوفد السنغالي يطلب التحدث لمدة دقيقة ونصف ثم الأخت زينه الجوعان..

الدكتور علي الشلاه(*) (العراق):

مساء الخير، في الثاني عشر من سبتمبر بعيد الكارثة بساعات.. من سوء حظي، كنت أركب الطائرة من برلين إلى زيورخ، عائدًا إلى مقر عملي، كانت بجواري سيدة

---

* شاعر عراقي ومدير عام المركز الثقافي العربي السويسري.

المانية تكاد تموت خوفًا لأني بجوارها.. ناديت المضيفة وقلت لها: أرجوك إذا كان هناك مكان في الخلف حتى أتنازل عن الدرجة الأولى فقط لتظل هذه السيدة على قيد الحياة إلى زيورخ (ضحك) هذا الكلام أيها الإخوة ليس طرفة. كل شيء تغير الآن، أقول ذلك ونحن نتحدث عن الاندماج، اليوم تناقش الدولة السويسرية إقامة برلمان للأجانب، وقد دعيت لأن أكون عضوًا فيه، هذه الفكرة من بدايتها تحتاج إلى أكثر من إعادة نظر.

ماذا يراد بالاندماج؟ هل يراد كما قال الدكتور عبدالملك مرتاض تهدئة الجيل الأول، ليتم تذويب الجيل الثاني، لأن الذي نراه بحكم عملي يوميًا يسير بهذا النحو، وعنما حصلت مأساة سبتمبر، قام عدد غير قليل من المؤسسات الفكرية والرسمية في الغرب وفي سويسرا بمناقشة هذا الأمر، وكلفنا في المركز الثقافي العربي السويسري بأن نقيم سمنارًا للجالية العربية تحت عنوان الاندماج، وأنا قلت للسيد رئيس (كنتون زيورخ) أنّ هذا غير قابل منطقيًا، أنت تريد تحت هذا المسمى اندماجًا، أن نشرح لأبناء الجالية العربية القوانين السويسرية والحياة الاجتماعية السويسرية ما يمكن أن يقبله المجتمع السويسري، لكن الطالب في المدرسة السويسرية لا يعرف عن الأمم التي يتحدر منها أبناء الجاليات الأجنبية في سويسرا أي شيء، لأن التاريخ في هذه المدارس لا يقدم إلا جزءًا من تاريخ أوروبا وتاريخ سويسرا تحديدًا، كيف تحصل عملية اندماج، هذه عملية تذويب، وإذًا نحن الجانبين العربي الإسلامي من ناحية والأوروبي الغربي من ناحية أخرى مدعوان إلى إعادة نظر. في الجانب العربي علينا أولاً إعادة تأهيل الأئمة الذين يديرون المراكز الإسلامية في كل الغرب، وحبذا لو أنشئ معهد مختص لهم في القاهرة أو في أي عاصمة إسلامية أخرى، يدرُّس فيه كيفية تقديم هذه الحضارة الإسلامية بطريقة إسلامية.. لأننا هناك نعاني وبشدة – وأصارحكم القول – من أخطاء لا تغتفر، فمثلاً عندما حصلت مأساة مدريد، رفض إمام أكبر جامع في سويسرا إدانتها بصراحة، لأنه قال: أنا أدينها، لكن شارون يقتل الأطفال الفلسطينيين. الأوروبيون يميلون إلى الحق العربي في فلسطين، ما علاقة الطفل الذاهب إلى المدرسة في مدريد بشارون. علينا أن نكون أولاً صادقين مع أنفسنا، وأن نقول الحقائق كما هي، هناك أخطاء ترتكب بخطابنا نحن أولاً إلى الآخر، وهذا الآخر أيضًا يتعامل معنا بطريقة مبهمة لأننا أمامه غير واضحين، هناك في كثير من الأحيان عمليات ترقيع

تجري، هي ليست أكثر من مجاملات اجتماعية، وربما احتفاء بفلكلور هذه الحضارة أو تلك الحضارة في الغرب، لكن لم تجرِ أي محاولة حقيقية لتجسير هذه الهوة لأن الطرفين لا يدركان ماذا يريدان فعلاً من هذه العلاقة.

أؤكد مرة أخرى على أننا ينبغي أن نصلح الأمر من جانبنا، وأن نقدم الذين يقودون رأيًا عامًا عربيًا أو إسلاميًا في الغرب بطريقة مؤهلة علميًا، وأن لا نترك المتطرفين بأن يقودونا إلى الكارثة. شكرًا.

رئيس الجلسة:

والآن بعد هذه الوجبة الدسمة من التعقيبات وقبل أن أعطي التعليق الأخير للسادة على المنصة، أعطي الكلمة للأخت زينة الجوعان من الكويت تفضلي.

الأستاذة زينة الجوعان(*) (الكويت):

شكرًا السيد الرئيس.. دقائق قليلة جدًا من وقتكم الكريم ووقت الجمهور أيضًا.. طلبت دقيقة ونصف.. فللذكر نصيب الأنثيين..

رئيس الجلسة:

تفضلي زينة..

زينة الجوعان:

في كل الأحوال.. اعذروني.. لأني (أتعثر) في الكلمات أمام هذا الجمهور الكريم وهذا الكم من الأساتذة الأجلاء.

ولكن اضطررت إلى الكلام حينما قلت أن المرأة غائبة، ونحن تعودنا للأسف أن تكون المرأة العربية غائبة أو مهمشة، أو أن تكون هذه الفكرة في دولنا العربية، أو هذه نظرة الغرب إلينا لأسباب كثيرة منها ربما غياب الديموقراطية أو لأسباب أخرى أيضًا، فأردت أن استرق دقائق قليلة من وقتكم الكريم.. أحببت أن أقول إننا نحن هنا في

* مديرة المركز الإعلامي الكويتي في بيروت.

الأندلس، والأندلس هي بوابتنا إلى أوروبا.. إلى الغرب تنقل الفكر العربي إليهم، والمرأة الأندلسية لم تكن في يوم ما مغيبة. والمرأة الأندلسية كانت شرقية بالأساس، كانت لها الحرية، حرية الاختيار والإبداع في كل الأحوال هذا عن المرأة الأندلسية.

وكما سنرى في المحاضرات القادمة بإذن الله، وبالتالي لا أرضى أن تغيب المرأة العربية والغربية على حدّ سواء. في بلادنا يقولون إنّ المرأة (حرمة)، في دول الخليج بالتحديد. والحرمة من الحرام أو الحرم أي أن أحرم دخول الحرام أو الاقتراب منه، أي بمعنى آخر وبالإذن منكم هي (حرمة) لا يجوز الاقتراب منها. هناك الخطوط الحمراء، ولكن من ناحية أخرى المرأة لها نوع من القدسية، وربما هذه القدسية أدت إلى تسميتها حرمة، بمعنى آخر لها دور يفوق دور الرجال، من هذا المنطلق أحببت أن أوضح دور المرأة العربية وبصفة عامة، ومن ناحية أخرى، أنا كامرأة مسلمة أقول: إن الإسلام كرَّم المرأة ورفع منزلتها درجات كما جاء في الحديث الشريف (اجتزأت الكلمات التالية من الحديث الشريف) «... أمك أمك. أمك ثم أبوك» ولن أسترسل. But Iwant to say that Islam is the religion of Liberty) الإسلام أعطانا حرية الاختيار، أعطانا حرية القرار سواء للرجل أو للمرأة، وأكثر شيء أعطانا إياه هو حرية العقيدة فجاء في القرآن الكريم: «وقلِ الحقُّ من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكْفُر، إنّا أعتدْنا للظالمين نارًا..» الكهف (٢٩).

وهذه قمة الحرية، قمة الاختيار، فبعد ذلك ما نستطيع أن نقوله أنّ جميع الأديان التوحيدية عبارة عن (بروتوكول) لتنظيم العلاقة بين الإنسان ونفسه، وبين الإنسان والآخر.

أود أن أحيي شجاعة الإخوان اليهود - (المشاركين في الجلسة) - على صراحتهم وجرأتهم بالتعبير عن آرائهم، وهذا الشيء ليس سهلاً وأتمنى أن نصل إلى تفاهم أعمق بين الشعوب. بالنسبة للقضية الفلسطينية والتي تطرق إليها الإخوان فلا نستطيع أن نغفل أن هذه أهم قضية وأعدل قضية في هذا القرن، ولكن للأسف مضى أكثر من نصف قرن على هذه القضية ولم نستطع أن نصل إلى حل لها.. فلماذا؟؟

وأقول «إنّ الله لا يغير ما بقومٍ حتى يغيروا ما بأنفسهم..» الرعد: (١١).

اليوم ذهبت إلى (المسكيتة) «بالإذن من المؤسسة»، ذهبت في فترة العصر. ووجدت آيات قرآنية جميلة جدًا تدعو إلى التوحيد كما تدعو إليها جميع الأديان التوحيدية، ولكن لم أجد شرحًا يوضحها؟ وهذا تقصير منًا نحن العرب الذين نسعى إلى أن نتواصل مع الغرب، من ناحية أخرى لقيت أيضًا حجارة جميلة كتب عليها كلمات باللغة العربية مثل (سعود ومبارك) كلمات بسيطة جدًا.. ولكن هذا نوع من التواصل فليته لو كان هناك شرح أكثر من ذلك.. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

وقبل أن أعطي الكلمة للدكتور عبدْالوهاب الأفندي، هناك كلمة بسيطة: المرأة العربية غيبت نفسها ولم يغيبها الرجل.. اسمحوا لي.. عندنا في الجزائر مصنع، جميع العاملين فيه من السيدات عدا أربعة أو خمسة عمال.. وعندما تكون انتخابات مجلس العمال.. تختار السيدات الرجال.. هذا ليس ذنبنا نحن الرجال.. الكلمة الآن للدكتور عبدالوهاب الأفندي.

الدكتور عبدالوهاب الأفندي:

طبعًا أسئلة كثيرة وإضافات قيمة، تعليقات لا نستطيع أن نأتي عليها كلها، لكن سأركز على ثلاث أو أربع نقاط رئيسية.

كثير من الإخوة أثاروا قضية التعريفات وضرورة ضبط المصطلحات، هذا أمر جيد ونحن – كأكاديميين – مولعون بذلك ولكن في هذه العجالة طبعًا لم يكن ممكنًا ذلك.. ونحن نعتقد أن المصطلحات كانت مفهومة بالطريقة التي استخدمنا بها التعبيرات، والشرح الذي تمّ في الورقة كان يبدو كافيًا حتى الآن.. والأخ فاضل ثامر اعترض على استخدام الأقليات، وبعد ذلك في مداخلته أخذ يتكلم عن الأقليات.. هذا معناه أن التعبير كافٍ حتى للذين اعترضوا عليه.

الحديث عن الموقف الأوروبي من الأقليات لم يرد في الورقة إنما ذكرته في حديثي على سبيل (النكتة)، الموقف الأوروبي للأسف من الأقليات في العالم العربي هو أحسن من موقف الحكومات، وأحيانًا من موقف الغالبية، كما يعرف الأكراد ويعرف الجنوبيون عندنا في السودان ويعرف كثيرون غيرهم أنّ إخوانهم في بلدهم يقاتلونهم، ثم يأتي الغربيون لدعمهم، وكان من الأفضل أن يحصل تفاهم في داخل البلدان نفسها.

هذا الكلام أيضًا يعيدني لقصة الرئيس خاتمي وحوار الحضارات، يعني القضية أوضح من أن تحتاج إلى تكرار، ولكن لأن الدكتور خاقاني أثار الموضوع وله الحقّ في ذلك.. إذا كان كما قال المثل الذي طرحه أنه يمكن أن يختلف الإنسان مع زوجته في البيت، ولكن ممكن أن يتناقش مع الآخرين، هذا طبعًا إذا كان يتناقش في شيء ليس له علاقة بخلافه مع زوجته.. لكن إذا كان شخص يضرب زوجته، والجيران يسمعون صراخه، ثم يذهب للجيران ويتحدث معهم عن حسن معاملة الزوجات.. هذا يعني أنهم سيضحكون منه.. فإذا كنت أنت غير متفق في إيران على ما هو شكل الدولة، وما هي الحضارة الإسلامية، وما هي الثقافة الإسلامية، ثم تذهب وتتحاور.. تتحاور باسم من؟ هذا الحوار يترتب عليه التزامات.. لأنه مثلاً على افتراض أن الرئيس خاتمي معروف عنه أنه يؤيد الديموقراطية ويدعو إلى حقوق الإنسان، إذًا لا يوجد خلاف بينه وبين الأوروبيين.. عندما يجلس معهم يقول لهم هذا الكلام ويسعدون جدًا عندما يسمعون منه الكلام، لكن عندما يرجع إلى إيران.. الصحفيون عنده معتقلون. حتى الحزب نفسه ممنوع، أخوه ممنوع أن يدخل في البرلمان.. وهو لا يستطيع أن يفعل شيئًا.. فإذا كان هو لا يستطيع أن يلتزم بأي شيء من الالتزام الذي يقوله في الحوار، فهذه هي الإشكالية التي طرحتها حول حوار الحضارات، نحن عندنا هنا حوار مثقفين.. نتحاور هنا كمثقفين. لا نستطيع أن ندعي نحن أننا نمثل كل العالم العربي أو كل العالم الإسلامي، لكن يكون موقفنا أقوى، لو فعلاً كان لنا صفة تنفيذية.. لو كنا اقتنعنا نحن كعرب بموقف موحد في قضايا معينة، فيمكن في هذه القضية أن نطرح هذا الموقف بقوة وأن نتحاور فيه.

قضية الإسلام الأوروبي طبعًا أنا لم أخترع مصطلح الإسلام الأوروبي، هذا من اختراع بعض الإخوة مثل الأخ (طارق رمضان) المعروف إلى حدٍّ ما، و(بسام طيبي)، وأنا في الورقة ذكرت بتفصيل ما هي مقولاتهم وما استندوا إليه، وأنا شخصيًا اعترضت على المفهوم باعتبار أنه صحيح وجد عندنا تنوعات في فهم الإسلام وتفسيره وتطبيقه، ولكن لم يقل أحد في يوم من الأيام أنا أريد أن أعمل (إسلام سوداني)، لو قال ذلك لكان على الفقهاء أن يخطئوه.. يقولون لا يوجد.. فالخطأ في الفهم الأوروبي بأن المفكرين الأوروبين يقولون نحن نريد (إسلام أوروبي) ففي هذه الحالة أنا قلت أن هذه قضية إشكالية، صحيح أنه قد يأتي فهم أوروبي للإسلام، وأيضًا أهم من ذلك: هوية إسلامية أوروبية، أن يكون هناك هوية جديدة، لأنه هناك أيضًا غير المسلمين

المهاجرين، هناك مسلمون فرنسيون ومسلمون بريطانيون من أصل بريطاني ليسوا مهاجرين، فهؤلاء مثلاً لا يستطيعون أن يتذرعوا بنفس الهوية الباكستانية أو السودانية أو غيرها، التي مثلاً نلجأ إليها نحن، فيقولون نحن مسلمون أوروبيون، والآن حتى الإسلام الأوروبي نفسه، الهوية الأوروبية الجديدة أيضًا أتاحت فرصة بالنسبة للمسلمين أكثر، لأنه كان في الماضي إذا أنت ضبطت في القضية البريطانية أو القضية الفرنسية، هناك إشكالية ليس فقط للمسلمين ولكن إنما لآخرين مثل الباسك والأسكتلنديين الذين يجدون هذه مشكلة، فيقولون نحن لسنا بريطانيين.. نحن اسكتلنديون، أو مثلاً نحن لسنا إسبانًا، نحن باسك، الآن الهوية الأوروبية.تجد حلاً لكل هؤلاء.. يقولون نحن كلنا أوروبيون عندما يشاركون في الهوية الأوروبية.. فأصبح المسلمون يريدون أن يستغلوا هذه القضية فيقولون أيضًا نحن مسلمون أوروبيون، لسنا مرتبطين ببلد معين، إنما لدينا هوية أوروبية، ويتكلمون بها. يجب أيضًا أن نقول إنه للأسف، أو لحسن الحظ من جهة وللأسف من جهة أخرى أن أوروبا ما زالت صحيحه.

ما قاله الأخ السويسري ويقصد (الأستاذ علي شلاه) بأن هناك خوفًا وتوجسًا من المسلمين بعد الأحداث الإرهابية التي حصلت، مثلاً في إسبانيا حصل حادث فظيع، حادث تفجير القطارات، رأينا آثاره نحن الذين نركب القطارات، أصبح لابدّ أن تمرر حقيبتك على التفتيش وهكذا.. وتخوفنا نحن جدًا من أن يحصل ردة فعل شعبية وحكومية ضدّ المسلمين، لكن لم يحصل مثل هذا.. الحكومة الإسبانية نفسها والحكومات الأوروبية أخذت القيادة في هذا، وقالت نحن لا نريد أن ندمغ كل المسلمين وكل المهاجرين بهذه القصة، فالذي يحدث الآن، هو أن المسلمين والعرب في أوروبا لهم من الحرية ولهم قدر من مساحات الحركة ليس متاحًا في بلادنا، وهذا يجعلهم يفكرون في المواضيع الإسلامية وقضايا غيرها أخرى بحرية أكبر ويتفاوضون حولها. ومن المعروف أن كثيرًا من المؤتمرات التي تعقد، تعقد في أوروبا.. وهذا سيعني بالضرورة أنه سيكون هناك مساهمة أوروبية من المسلمين الموجودين في أوروبا في الشؤون العربية والإسلامية، ربما لها أهمية ليست بالقليلة، شكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا د. عبدالوهاب الأفندي.. والآن مع البروفسور دانيال نيومان.

الدكتور نيومان:

شكرًا السيد الرئيس.. ولكن حسب علمي لم توجه أسئلة تتعلق بمداخلتي بصورة مباشرة، بل أريد أن أذكر بعض الملاحظات بالنسبة لتعليق صديقنا من الجزائر.. حقيقة قضية الاندماج مركبة، وسمعنا مصطلح المجتمع المدني، وسمعنا التحدث عن الأقليات مثلاً في بريطانيا وفي إسبانيا (الباسك والاسكتلنديين) أو إيرلنديين، لا أعرف إذا كان الأستاذ (فرِد هاليدي) موجودًا اليوم أم لا.. ولكن نتحدث عن الأقليات الإسلامية، القضية أكثر من الفرق بين المجتمعات المدنية، ولكن مثلاً في بريطانيا القضية الأسكتلندية هي متعلقة بالقومية، وقضية أو مسألة الأقليات الإسلامية ليست مرتبطة بالقومية ولكن بالدين، يعني أن هذه الأقليات، أقليات ثقافية، وفي الأقليات الإسلامية، الإسلام يعني الدين عنصر محوري، وإذًا نجد هذه الأقليات في المجتمعات المدنية، لكن الأساس لهذه المجتمعات غير إسلامية.

هذه هي المشكلة، وأظن أن الحكومات الأوروبية لا تهتم بهذه المسألة من هذه الناحية، والحكومات الآن تهتم بالأقليات الاسلامية بنفس الطريقة كالأقليات القومية.. كالباسك والاسكتلنديين وهذه هي المشكلة برأيي.. وشكرًا جزيلاً.

رئيس الجلسة:

شكرًا د. نيومان، والآن يتفضل د. نبيل مطر للتعليق..

د. نبيل مطر: لا تعليق.

رئيس الجلسة:

شكرًا.. في النهاية أريد أن أشكر الجميع على الصبر والتفهم، وأشكر المتحدثين وأعتذر إذ كنت تعسفت أحيانًا، أو بدا أنني تعسفت في استعمال سلطات المنصة، ولكن يعلم الله أنني كنت بين المطرقة والسندان..

الآن: الجلسة مرفوعة. وشكرًا لكم.

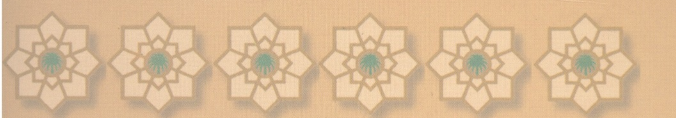
****

المحتوى

****

حقوق الطبع محفوظة للمؤسسة

طباعة شركة سيتي جرافيك - الكويت
هاتف : 4717768/ 9 - فاكس : 4717698







الكويت

2006